ANDREI CORNEA

TURNIRUL KHAZAR

Împotriva relativismului contemporan

NEMIRA

Colecție coordonată de Dan Petrescu

Această carte a apărut cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

Andrei Cornea

TURNIRUL KHAZAR.

ÎMPOTRIVA RELATIVISMULUI CONTEMPORAN

NEMIRA
1997

Coperta de: DAN PERJOVSCHI

ANDREI CORNEA
TURNIRUL KHAZAR
© Editura Nemira & Co, 1997
Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.
Difuzare:
Str. Crinului nr. 19, sector 1, București
Tel.: 668.54.10; 668.70.51; 223.48.54
Fax: 668.70.51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

ISBN 973-9301-34-7

Introducere

Există din păcate, uneori, în istoria gîndirii sau a culturii, în cărțile socotite majore, scrise de autori cu greutate, care au exercitat sau exercită o profundă influență asupra contemporanilor și a urmașilor, pagini rușinoase, pagini jalnice. Sînt pagini pe care nu le-ai fi dorit scrise, dar ele – iată – există și nu se rezumă doar la o notă insignifiantă, sau la un accident de parcurs. O astfel de pagină este și cea în care Paul Feyerabend, în *Against Method* (FEYERABEND, 1996, *37*), descrie vicisitudinile medicinei în China precomunistă și comunistă:

> *Totul începe cu o dezvoltare familiară: o mare țară cu mari tradiții este supusă dominației occidentale și este exploatată în modul obișnuit. O nouă generație recunoaște sau crede că recunoaște superioritatea materială și intelectuală a Occidentului și o derivă din știință. Știința este importată, predată și înlătură toate elementele tradiționale. Șovinismul științific triumfă... Aceasta a fost atitudinea pînă prin 1954, cînd con-damnarea elementelor burgheze din Ministerul Sănătății a condus la o campanie pentru reînvierea medicinei tradiționale. Fără îndoială, campania era inspirată politic. Ea conținea cel puțin două elemente, respectiv 1) identificarea științei occidentale cu știința burgheză, și 2) refuzul*

partidului de a excepta știința de la supravegherea politică și de a garanta experților privilegii speciale. Dar ea a produs contraforța care era necesară pentru a depăși șovinismul științific al timpului și a face o pluralitate (de fapt o dualitate) de vederi posibilă. (Acesta este un punct important. Adesea se întîmplă ca părți ale științei să devină osificate și intolerante, astfel încît proliferarea să trebuiască să fie impusă din afară și prin mijloace politice.) Desigur, succesul nu poate fi garantat – vezi afacerea Lîsenko. Dar aceasta nu elimină nevoia unor mijloace non-științifice de control al științei.

Iar în altă parte a cărții sale, referindu-se la aceleași evenimente, el scrie:

Ar fi de folos dacă și alte guverne ar lua acest exemplu (FEYERABEND, 1996, *163*).

Prin urmare, știința occidentală este „șovină", în timp ce absurdițile dictate din „cărticica roșie" a lui Mao sînt doar mijloace politice necesare (recomandabile și altor guverne) pentru a elimina osificarea și intoleranța. Aceasta din urmă, ca și șovinismul, parohialismul, teroarea nu sînt apanajul „gărzilor roșii" care închid oameni în lagăre, extermină, îi aruncă pe fereastră pe savanți și pe artiști, nu sînt de partea celor care tratează tuberculoza cu acupunctură și cancerul cu ierburi, și care, ignorînd progresele medicinei normale și nu „occidentale", au sacrificat sute de mii sau milioane de oameni; nu, ele aparțin cîtorva grupuri de medici și savanți autentici, poate ceva prea dogmatici în crezul lor de neofiți – ajunși interziși, umiliți, exilați sau uciși! Iar dacă „marea" experiență eliberatoare eșuează – precum pseudobiologia lui Lîsenko în Rusia stalinistă, sau, de ce nu, „fizica ariană" în Germania hitleristă – nu-i nimic: experiența în sine (să-i includem și pe cei eliminați, asasinați, exilați) a meritat, chipurile, și ea indică – spune Feyerabend – necesitatea unui control din partea unor autorități non-științifice, adică politice, asupra științei! Mai

mult, în China „revoluției culturale" aveam de-a face cu un pluralism sau măcar cu un dualism științific, care ar fi înlocuit gîndirea unică a „șovinismului științific occidental"!

Împotriva unor astfel de afirmații, ca și a concepțiilor fundamental relativiste pe care ele se sprijină, este scrisă cartea de față.

Dar, atenție: cărțile lui Feyerabend sau ale altora care ajung la concluzii concordante cu ale sale nu conțin numai erori sau numai raționamente sofistice ce pot fi ușor subliniate cu roșu și eliminate. *Ele conțin, amestecate cu falsurile, și multe adevăruri.* Ele cuprind și foarte multe lucruri serioase, grave, temeinice. Raționalitatea clasică, sau cea a secolului al XIX-lea („șovinismul științific occidental"), nu mai pot fi restaurate în vechea și magistrala lor formă; fundamentul lor a devenit prea erodat pentru ca o gîndire onestă și care se dorește independentă să se sprijine pe el. Vechiul edificiu are nevoie astăzi de cîrje și prăjini pentru a sta în picioare, nu se mai susține prin forțe proprii. N-ar fi poate asta cel mai rău: orice credință, orice principiu transcendent care ar servi la înlăturarea unor concluzii relativiste și cinice precum cele citate mai sus ar fi, pînă la urmă, binevenit. Problema este că profeții sînt astăzi mulți și se ceartă între ei, fără șansă de conciliere. Transcendența s-a parcelizat și ea. Ce sau pe cine poți alege atunci? Din marele vacarm, cum să recunoști vocea autorității? Cărei credințe să i te dăruiești și cum s-o mai faci, cînd orice manual de istorie este plin pînă la refuz de ruinele atîtor credințe și de molozul sistemelor clădite pe ele?

Ideea acestei cărți este că o respingere eficace a sofisticii contemporane (sau postmoderne) nu se mai poate susține pe o *credință* (fie ea în Dumnezeu, Om, Rațiune, Istorie etc.). Ea trebuie să renunțe la această *primă opțiune* în favoarea unei *a doua opțiuni*, firește, mai slabă, mai modestă, dar mai stabilă și mai generală, ce se descoperă, printre altele, în *încredere*. Căci dacă credințele – ca prime opțiuni

– ne separă și ne opun, încrederea – ca opțiune secundă (semnificativ, nu putem spune „încrederile") – ne alătură, ne apropie, chiar fără știința noastră, făcîndu-ne să regăsim, fie și doar în practicile noastre, o umanitate comună.

Altfel spus, e prea tîrziu ca să ne mai putem proteja în *umbra* îngustă și izolantă a credinței. Dar putem afla un adăpost, cumva acceptabil, într-o mai primitoare *penumbră*. Iar acolo, măcar, sîntem mai puțin singuri...

I. Raţiunea în defensivă

1. Parohialismul triumfător

Mizeria justificărilor ce apelează la „adevărurile istoriei" şi care face ca întîmplări vechi de secole sau de decenii să fie interpretate eronat şi părtinitor, cu scopul afirmării anumitor „drepturi naţionale" sau al susţinerii unor „juste revendicări", a fost invocată prea adesea, dar poate, totuşi, niciodată suficient. De asemenea, circumstanţa că istoria, dar şi istoria artei, a literaturii, a culturii se scriu diferenţiat după partea frontierei de stat sau ideologice în care se plasează istoricul, a ajuns, încă de demult, un „fapt cotidian de viaţă", ca să spunem aşa, mai cu seamă în regiunea Europei Centrale şi de Est (dar, firește, nu numai aici). Nici nu te mai miri că românii, ungurii, slovacii, croaţii ori sîrbii par să-şi ducă viaţa, fiecare, în universuri diferite, atunci cînd constaţi că, de pildă, în România de după 1989, jurnaliştii şi politicienii majorităţilor guvernamentale şi ai diverselor opoziţii lasă impresia că nu aparţin aceleiaşi ţări, într-atît de diferite între ele sînt nu doar interpretările pe care le dau ei evenimentelor, dar chiar şi descrierile însele ale evenimentelor, ori chiar cifrele statistice. A devenit uimitor, în fapt, să constaţi că anumite

spirite mai reușesc, totuși, să se sustragă acestui atotputernic curent și că naționalitatea, etnia ori afilierea lor politică nu influențează decisiv chiar toate textele produse de ei.

Dar acesta nu e decît „vîrful icebergului". Multă vreme istoria justificativă sau istoria-alibi politic ori național au fost prezentate drept deviații adulterine ale unei istorii politice sau culturale autentice. Cu alte cuvinte, se admitea, ca principiu cel puțin, că există o istorie non-partizană, obiectivă, ale cărei pretenții și posibilități erau limitate doar de numărul și calitatea documentelor, precum și de mărginirea puterii cunoașterii omenești. O lungă perioadă idealul istoriei a rămas, după cuvintele lui Leopold von Ranke, să afle „*was es eigentlich geschehen ist*". Desigur, în practică lucrurile stăteau mai rău, iar deviațiile de la nobila finalitate, neadmise la sine sau tratate acolo cu indulgență, erau de obicei notate doar în scrierile „adversarului". Cu toate acestea, principiul universalității științei se impusese ca un ideal nu doar acceptabil, dar chiar măreț, și doar o lipsă de spirit autocritic, producătoare de erori, era imputabilă unora sau altora. Istoricii se pretindeau obiectivi, chiar fără să fie. Dar pretenția lor, fie și rămasă neacoperită, presupunea măcar o recunoaștere a validității principiului obiectivității.

Or, tocmai principiul obiectivității științei și al științei istorice în particular a început să fie contestat în sine însuși, ceea ce înseamnă că transgresorul nu mai are de ce să se ascundă de acum înainte sub justificările obiectivității, ci, dimpotrivă, se cuvine a fi premiat pentru transgresiunea sa. Abaterile de la obiectivitate și imparțialitate nu mai vor să accepte camuflajul unei rațonalități universale, ci se doresc salutate drept tot atîtea „expresii autentice" și parohiale ale unui *Zeitgeist* sau *Volksgeist*, ori ale celei mai actuale, postmoderne științificități.

Ideea că nu există de fapt „Istorie" („marea poveste" a lui Lyotard) nu este susținută doar de mai nobilii adversari „ai istoricismului" (teorie ce caută în istorie o epifanie a

Divinității) precum K.R. Popper, ci tot mai mult de o pletoră de savanți, intelectuali sau gazetari, pentru care unica realitate este cea a miriadelor de „istorii", scrise și mai ales rescrise continuu de autori, la comanda explicită sau implicită a unor grupuri, a unor societăți bine determinate și mai ales a guvernelor. De aceea, totul devine pentru ei justificabil și legitimabil. Și chiar dacă „revizionismul" radical (de exemplu, negarea Holocaustului) continuă să nu fie pe alocuri un demers prea comod, aceasta se întîmplă, în Germania sau în Franța, de pildă, mai curînd din pricina unor legi care îl fac costisitor. La noi însă, directorul unui ziar popular ca „Adevărul", Cristian Tudor Popescu, nu s-a sfiit să prezinte cartea profund antisemită a lui Roger Garaudy, *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, drept o serioasă lucrare științifică persecutată în Franța de o conspirație iudeo-masonică ce deține puterea. Și aproape nimeni nu a protestat, nu numai în numele victimelor, ci măcar în cel al științei Istoriei. Dar mai există astăzi Istorie, mai există criterii universale, mai există Metodă, fie și măcar ca ideal de urmărit, dacă nu într-o imediată actualizare, sau poliția și tribunalele rămîn singura piedică, oricît de precară și mizerabilă, împotriva noii barbarii a pierderii criteriilor? „*Împotrivirea la metodă*" în felul lui Paul Feyerabend pare a fi rămas singura universalitate aflată astăzi în ofensivă. Dar cu ce preț – am văzut ceva mai sus.

De fapt, înseși resorturile profunde ale științei și ale cunoașterii, presupuse a sta, cel puțin începînd cu Aristotel[1], în dramatica dar și universala neliniște și curiozitate a spiritului omenesc, și-au pierdut – zice-se – în zilele noastre legitimitatea. Consecința practică poate fi, ca la Jean-François Lyotard, substituirea profesorilor prin computere, adică a omului prin instrumente. Căci...

---

[1] *Metafizica* lui Aristotel se deschide cu următoarele cuvinte: „*Toți oamenii tind, prin natura lor, să cunoască; dovadă: plăcerea oferită de simțuri.*"

...înlocuirea parțială a profesorilor cu mașini poate să pară o deficiență și chiar una intolerabilă; dar numai din perspectiva marilor povestiri (récits) *de legitimare – viață a spiritului și/sau emancipare a umanității. Se pare însă că aceste povestiri nu mai constituie deja resortul principal al interesului pentru cunoaștere* (LYOTARD, 1993, *89*).

La fel ca Istoria, Cultura, dar și Știința – scrise cîndva cu majusculă și declinate la singular – par, așadar, a-și fi dat deja sufletul sub bisturiile infidelilor urmași ai lui Kant sau Wilhelm von Humboldt.

Deja Julien Benda aducea faimoase exemple ale unor încercări de a se legitima „localul", de a se edifica „viziuni specifice", de a se impune „adevăruri" naționale sau tribale, ceea ce implica de îndată dispariția principiului unității cadrului istoriei și a universalității adevărului (BENDA, 1993). Marxismul și marxism-leninismul continuaseră pe aceeași cale: refuzînd obiectivitatea și imparțialitatea valorilor științei, ele nu s-au limitat la a fi introdus conștient falsuri și deformări – pe care Walter Benjamin le-a caracterizat, frumos dar naiv, cu termenii:

...să te înstăpînești pe memorie așa cum ea aruncă fulgere într-un moment de primejdie (BENJAMIN, 1997, *220*).

Așa ceva făcuseră dintotdeauna istoricii cînd și cînd, dar acum s-a pretins că partizanatul lor, „de clasă", este singura atitudine corectă și științifică și că orice pretenție de obiectivitate și de nepărtinire este nu doar o eroare, ci și o atitudine ostilă intereselor proletariatului, sancționabilă, prin urmare, ca un „act dușmănos"[1]. Și s-au aflat nu puțini

[1] Un singur exemplu: în *Programul PCR de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism*, București, 1975, se scrie: *„Problemele diferitelor științe sociale nu sînt doar probleme de strictă specialitate; ele sînt probleme ale teoriei și ideologiei comuniste..."* (p. 155).

care să se lase impresionați de „sinceritatea" unei doctrine ce – iată – își recunoaște franc o părtinire practicată în ascuns, chipurile, de toată lumea și dintotdeauna. Ei nu voiau să remarce că, astfel, partizanatul nu se vedea doar aplicat cu o nemaivăzută energie – ceea ce nu reprezenta decît cel mult o noutate de grad – însă că era și predicat ca inevitabil și drept o condiție a fericirii și a adevărului – ceea ce marca o imensă și sumbră noutate de esență. Marele păcat al celor vechi era *ipocrizia*: făceau altceva decît spuneau; viciul secolului nostru pare însă să fi devenit, sistematic, *cinismul*, rebotezat „sinceritate": a declara răul bine, numai fiindcă e, pesemne, autentic.

Dar cei ce în ultimele decenii au contestat universalitatea istoriei, a științelor omului în general, chiar și *continuum*-ul civilizației și al istoriei umanității ca ansamblu, au fost foarte numeroși și nu neapărat asociabili marxismului ortodox sau marxismului în general.

Pentru B.L. Whorf, spre pildă, nu există nici măcar un *continuum* spațio-temporal comun umanității, din care să se poată deriva nu doar o istorie, ci și o descriere obiectivă a lumii.

> *Așa cum este posibil să avem oricîte geometrii în afara celei euclidiene care să dea o descriere deopotrivă perfectă a configurațiilor spațiale* – scrie el – *tot așa este posibil să existe descrieri ale Universului toate egal valabile, care să nu conțină contrastul nostru familiar de timp și spațiu.*

Aceasta, în particular, face – arată Whorf – ca *Weltanschauung*-ul (bazat pe o geometrie neeuclidiană) unui trib amerindian, Hopi, și cel al occidentalului modern să fie echivalente, nemaiputîndu-se stabili o ierarhie între ele din care să decurgă un „sens" al istoriei și o evoluție privilegiată a acesteia (WHORF, 1956).

De fapt, tocmai ideea evoluției, dragă secolului al XIX-lea, a ajuns anatema pentru secolul nostru și nu s-a

mai văzut în ea decît un fel de justificare pentru așa-numitul „imperialism cultural al omului alb". În istoria religiilor, Mircea Eliade, asemănător lui Whorf în etno-lingvistică, contestă existența unei istorii evolutiv-progresiste a atitudinilor și a concepțiilor religioase. Pentru el, un anumit număr de „hierofanii" se regăsesc în toate religiile, care îi apar în profunzime echivalente între ele. Vechea reprezentare care încerca să unifice istoria religioasă a umanității elaborînd o evoluție istorică a religiilor de la trepte inferioare, ca animismul, pînă la deismul filozofic, trecînd prin politeism, monoteism etc., este nu doar abolită în detaliile sale, desigur, unele contestabile, dar și ca principiu sau ca proiect al cercetării. De aici rezultă că omul modern nu deține nici o superioritate față de ceea ce el numește „omul arhaic", iar refuzul constatat al acestuia din urmă de a accepta valorile moderne ale istoriei și libertății (incapacitatea integrării în *continuum*-ul lumii actuale) este călduros elogiat drept un refuz al *căderii în teroarea istoriei* (ELIADE, 1969, *187*).

La fel, Thomas S. Kuhn, în filozofia științei, rupe *prezumția de continuitate* a evoluției științei europene. Pentru el, perioadele de continuitate, de „știință normală", alternează cu momente revoluționare, de ruptură, de „schimbare a paradigmelor". Dar între diferitele „paradigme" nu există nici un fel de compatibilitate, așa cum – după el – nu ar exista nici între diferitele sisteme sociopolitice cu care Kuhn asimilează „paradigmele" științei:

> *Asemenea alegerii între instituții politice rivale, cea între paradigme rivale se dovedește a fi o alegere între moduri incompatibile de viață comunitară... Ca și în revoluțiile politice, nici în alegerea paradigmelor nu există un criteriu mai puternic decît asentimentul comunității relevante* (KUHN, 1976, *139*).

Alegerea între paradigmele științei este un act ce nu aparține științei, ceea ce înseamnă că el aparține propagan-

dei, coerciției sau forței tradiției. Or, acestea din urmă n-au justificare rațională sau morală. P. Feyerabend spune direct:

> *Tradițiile nu sînt nici bune, nici rele; pur și simplu, ele sînt. Vorbind obiectiv, adică independent de participarea la o tradiție, nu se prea poate alege între umanitarism și antisemitism* (FEYERABEND, 1996, *225*).

La Michel Foucault, chiar una și aceeași cultură – cea occidentală, de exemplu – își pierde unitatea și continuitatea, segmentîndu-se pe *episteme*-uri ce nu pot fi judecate și evaluate decît cu instrumentele lor proprii. Boala nu mai este la el un dat general uman, ci un fel de „elaborare" a fiecărei epoci, care o concepe diferit și fără putință de echivalare cu ceea ce se întîmplă în altă epocă. Mai mult, „omul", văzut măcar de la greci ca un concept fundamental și global, a devenit, pentru Foucault, *„o invenție recentă"*. Omul cultural are, de aceea, toate șansele să dispară în curînd, *„precum la marginea mării o figură de nisip"* (FOUCAULT, 1966, *398*).

În absența unei raționalități universale, care să clasifice cu șanse de obiectivitate realizările umane ale diferitelor culturi și perioade, raționalitate repudiată și de Jacques Derrida sub numele de „logocrație", nu mai rămîn decît opiniile, credințele și miturile, toate cu egal de multă sau de puțină îndreptățire. Istoricul Paul Veyne poate afirma, de aceea, că, bunăoară, nu este o diferență de principiu între credința romanilor că ei s-ar trage din troieni și cea a omului modern în valabilitatea teoriei relativității a lui Einstein (VEYNE, 1983). Diferența dintre omul modern care *crede* în știință și primitivul care *crede* în descîntece n-ar fi, de fapt, fundamentală.

Istoria universală a literaturii și a culturii, imaginată pînă nu demult și ea ca un *continuum* de la Homer și pînă la Joyce, este la rîndul ei, în ultimul timp, contestată vehement, în SUA mai ales, în numele unor viziuni istorice specifice,

de expresie comunitară, ale negrilor, latino-americanilor, femeilor sau homosexualilor. Pentru Stanley Fish, spre exemplu, textele de orice fel, dar mai ales cele literare, nu au nici sens, nici valoare „în sine", sau universal valabilă; ele pot fi decodate sau înțelese numai în cadrul unei anumite *comunități interpretative*, fără să presupună *„nici un fel de privilegiu de prioritate sau autoritate"* (FISH, 1980, *20*). Barbara Hernstein-Smith susține că *nu există cunoaștere, standard sau opțiune obiective* (HERNSTEIN, 1991, *58*). De aici este numai un pas mic pînă la a se susține – precum într-un document emis de *American Council of Learned Societies* – că...

> *...democrația nu poate fi justificată ca un sistem de guvernare inerent superior totalitarismului. Ea este pur și simplu un angajament ideologic pe care Occidentul a ales să-l facă* (DINESH, 1991).

Acest tip de cercetători – și ei sînt legiune în zilele noastre – suferă de un cutremurător deficit al spiritului de discernămînt. Și e firesc: căci în lipsa unor criterii de anvergură translocală, orice poate fi echivalat cu orice. După unul dintre aceștia, spre pildă, pentru cineva care susține că...

> *...George Orwell și-a scris capodopera gîndindu-se la URSS, trebuie ca acela să aibă sufletul servil al unui valet escroc* (KARNOOUH, Dif, 1994, *72*).

Într-adevăr, „imperiul răului" nu este nici pe departe URSS, după Claude Karnoouh, ci Occidentul contemporan. Și tot de la el aflăm stupefiați că, atunci...

> *...cînd naziștii, precum bolșevicii înaintea lor, au supus Universitatea scopurilor lor, ne aflam doar în zorii lumii actuale; era doar o schiță nedesăvîrșită a unei realități care de atunci s-a rafinat și s-a diversificat* (KARNOOUH, Dif, 1994, *96*).

Firește că parohialismul pătrunde și în politică, și în legislație: ani de zile s-a susținut în România că istoria și

geografia națională nu pot fi predate adecvat și autentic în școli decît în limba română și nu în limbile naționalităților conlocuitoare, care învață, totuși, alte materii precum chimia sau istoria universală în limbile lor materne. Le-a scăpat susținătorilor acestei „românizări" a istoriei că, dacă istoria României este știință măcar tot atît cît este și istoria Franței sau a Norvegiei, atunci ea trebuie să fie traductibilă fără probleme și fără rest. Iar dacă nu este traductibilă, atunci se recunoaște implicit că ea nu este știință, ci, eventual, un *discurs ritual autorizat*. Mai grav este că, de fapt, o știință parohială nu mai trezește astăzi oroarea sau disprețul, ci pare aproape firească, conformă cu spiritul vremurilor, iar adversarii ei sînt în minoritate.

Pierderea criteriilor universale și emascularea discernămîntului atrag după sine clasificarea unor concepte, precum drepturile omului și statul de drept, ca parohiale și specifice; dar este vorba despre concepte cu care, pînă acum, Europa se mîndrea, fiindcă le inventase și le dăruise întregii lumi în calitate de valori universal umane. Ideologia „decolonizării", pornită cu scopuri generoase, degenerează la Frantz Fanon (FANON, 1961), dar chiar și, pe alocuri, la Claude Lévi-Strauss, într-un *multiculturalism* inform și ostil nu doar colonialistului (ceea ce ar fi fost lăudabil), ci și omului ca atare. Această „parohializare" a valorilor apare, într-o manieră mai subtilă, și în faimosul eseu al lui Samuel P. Huntington, *A Clash of Civilizations* (HUNTINGTON, 1993). Dacă confruntările mondiale se vor duce, de acum înainte, mai ales între „civilizații" – cum crede acest autor – înseamnă, bunăoară, că tortura, admisă de unele țări islamice, se opune sistemului penitenciar de tip occidental numai ca un fapt de civilizație unui alt fapt de civilizație, fără a se putea decide, în abstract și în chip *obiectiv*, care dintre cele două sisteme este mai adecvat demnității omului și inerent superior. E curios cum tunul, trenul, computerul sau doctrina statului-națiune – toate

invenții europene – au fost adoptate cu entuziasm de întreaga lume ca bunuri universal umane, în timp ce, să spunem, libertatea de opinie și egalitatea juridică sînt adesea văzute drept valori specific occidentale pe care „imperialismul logocentric al omului alb" caută să le impună unor popoare ce „au ales" diferit, adică practică sistemul unor privilegii exorbitante și poliția gîndirii.

Pe scurt, timpurile noastre sînt străbătute de o sofistică față de care cea din timpul lui Socrate și Platon pare naivă. Nu doar corectitudinea unor rezultate tradiționale obținute de științele omului este astăzi contestată; ceea ce se neagă vehement adesea este existența însăși a unui universal uman, a unității și a coerenței istoriei, a posibilității și a necesității de a depăși parohialismul și specificul. Nu faptul că se scriu lucrări partizane este în discuție, ci acela că sînt destui cei care pretind că singurul „adevăr" este partizan, specific, local. Nu precaritatea dovedită a unora dintre ierarhiile și comparațiile culturale și istorice mă intrigă, ci opinia tot mai răspîndită că orice ierarhie și orice comparație sînt precarități. Cînd sensul creațiilor umane e dat numai de „comunități interpretative", cînd – spre a oferi și un exemplu de la noi – despre Ființa transcendentă și universală se cutează a se vorbi în termenii etno-psihologici ai unui presupus „sentiment românesc" (C. Noica), putem spune că veacul e în plină derivă tribală. Prin comparație, anticele tentative de subversiune intelectuală ale unui Prodicos sau Gorgias fac figură de teorie rezonabilă, pozitivă și cu siguranță umanistă.

2. Vinovați?

Există vinovați? Și dacă da, cine sînt ei? Cine poartă culpa acestei neotribalizări? Vinovați există – răspunsese,

cum știm, J. Benda – iar ei nu sînt alții decît intelectualii, cărturarii (*les clercs*). Iar pe urmele lui Benda, Alain Finkielkraut reanalizează, nuanțează, aduce noi și recente exemple, dar păstrează aceeași concluzie fundamentală: *intelectualii sînt de vină* (FINKIELKRAUT, 1992). Iar vina lor se cheamă, nici mai mult, nici mai puțin decît *trădare*. Intelectualii și-au trădat vocația lor fundamentală, aceea de a servi spiritualul și eternul, spre a venera, prinși într-o nouă formă de idolatrie, temporalul și secolul. Gîndirea, a cărei menire era zborul liber spre empireu, și-a căutat și aflat rădăcini în tină.

Cum arată noua orientare, am văzut. Că ea ne displace, ne îngrijorează, am spus-o. Dar poate ea fi calificată de „trădare"? Ceea ce am numit „parohialism triumfător" nu este un curent politic, ci o largă mișcare culturală, la care au participat o mulțime de spirite de formații și vocații extrem de diverse, timp de multe decenii. Desigur, fiecare în parte dintre aceste spirite a avut, la momentul respectiv, o anumită responsabilitate pentru ideile îmbrățișate, responsabilitate ce deriva din propria sa libertate. Dar, în ansamblu, poate fi culpabilizată o clasă întreagă, o categorie socio-profesională? A declara fără drept de apel: *intelectualii sînt de vină, intelectualii au trădat*, echivalează cu a pretinde că nu numai un om singular sau un grup bine delimitat pot fi vinovați de un delict, ci și un curent întreg, o vagă, difuză și foarte vastă orientare culturală. (Nici Lenin nu s-ar fi exprimat foarte diferit!) Această orientare ne repugnă și am dori să i ne opunem. Dar a vorbi în ceea ce o privește despre vină și trădare e ca și cînd ai decreta romantismul ori Renașterea delincvente pentru acte și gînduri care, eventual, ne dezamăgesc în cazul lor. Sub *vină*, fiindcă sînt înzestrați cu libertate, pot sta numai indivizii și, cel mult, grupurile formale, bine constituite, dotate cu personalitate juridică. Atunci, așa cum nu pot fi vinovate popoarele ori clasele sociale, nici „intelectualii"

ori o parte a lor nu pot fi declarați „trădători", decît, desigur, prin abuz și într-un sens cu totul figurat.

În ceea ce mă privește, prin urmare, nu înzestrez marile comunități umane cu vină și responsabilitate, fiindcă nu le acord conștiință și libertate. La acest nivel, cred că nu se poate vorbi decît despre *necesitate*, *determinare* și, firește, *hazard*, fără a putea ști dacă acest ultim nume este o realitate primară sau o acoperire comodă pentru ignoranța noastră. Dar dacă ne referim la necesitate sau determinare, se pune imediat problema de a le identifica și de a stabili prin ce mecanism au putut acționa asupra unui număr atît de considerabil de gînditori, orientîndu-le într-o anumită direcție ideile, sugerîndu-le un anumit tip de răspunsuri, solicitîndu-i în chip repetat – și, adesea, fără conexiune imediată între ei – să opteze atît de unitar pentru soluții într-un singur sens.

De fapt, Benda însuși caută anumite cauze în spatele presupusei „trădări", ceea ce sugerează că el simte slăbiciunea argumentației morale, instalate în vină și presupunînd libertate, argumentație pe care ar dori-o cumva dublată de o caracterizare fundată și pe conceptul necesității. El scrie chiar:

> *Consider că realismul politic al intelectualilor* [adică angajamentul lor de a servi cauzele temporalului, n. A.C.], *departe de a fi un fapt superficial, explicabil prin capriciul unui grup, ține de esența însăși a lumii moderne* (BENDA, 1993, *165*).

În spatele neotribalizării moderne stau – crede Benda – două tipuri de cauze: cele de ordin socio-politic, ținînd, în esență, de condiția socială a intelectualului în epoca modernă a democrațiilor de masă; și cele pur culturale. Printre acestea din urmă, Benda identifică romantismul, estetismul, decăderea culturii clasice greco-latine, pierderea ținutei intelectuale (se observă mereu felul în care judecata morală

se interferează în analiza sa cu elemente ținînd de necesitate) (BENDA, 1993, *165*)[1].

Să lăsăm acum deoparte cauzele socio-politice, importante, desigur, întotdeauna, dar, cred eu, niciodată decisive de unele singure în cazul intelectualilor.

Cauzele culturale țin, cum se vede la Benda, mai cu seamă de considerente estetice. În esență, cultura modernă devine anticlasică și romantică, ceea ce pare să-i explice interesul sporit pentru local în detrimentul universalului, pentru național în paguba general-umanului. Frapează însă în această tentativă de identificare absența motivelor *pur rationale sau intelectuale*, ce, măcar ca principiu, ar fi trebuit să-i influențeze considerabil pe intelectuali. Doar într-un singur loc, în treacăt, Benda se referă la

> *...nevoia intelectualilor de-a scăpa de marasmul moral provocat de filozofiile care nu oferă nici o certitudine* (BENDA, 1993, *164*).

Dar chiar și aici, cum se vede, scriitorul francez interpretează lucrurile mai mult în cheie moral-deontică, decît rațional-intelectuală. Iar, pe de altă parte, oricît de semnificativ ar putea fi rolul artei și al elementului estetic și de sensibilitate, e greu de conceput o atît de importantă reorientare intelectuală lipsită de o întemeiere în articularea și evoluția intrinsecă a ideilor. Ceea ce susțin sună a Hegel, filozof considerat de K.R. Popper a fi fost părintele „noului tribalism" și al cărui succes este pus de același autor pe seama „*stării de înapoiere a științelor naturii în Germania*

---

[1] „*Să recapitulăm cauzele transformării cărturarilor: extinderea obligatorie a intereselor politice asupra tuturor oamenilor, fără excepție, consistența sporită a obiectelor care alimentează pasiunile realiste, dorința și capacitatea scriitorilor de a juca un rol politic, interesul lor (spre creșterea gloriei) de a face jocul unei clase din ce în ce mai anxioase, ascensiunea lor tot mai largă la condiția burgheză și la orgoliile ei, perfecționarea romantismului lor, diminuarea culturii lor clasice și a ținutei lor intelectuale.*"

de atunci" (POPPER, 1993, *36*). Marele respect pe care îl nutresc pentru Popper nu mă poate opri să nu resping cu totul un asemenea mod de a combate o filozofie incomodă!

Cele spuse cîndva de Benda își află mai recent un ecou, fie și sosit de pe „partea cealaltă a baricadei", la Foucault: acesta observă că rolul politic și social al „intelectualului universal", care vorbea în spațiul public în numele valorilor eterne și era mai ales scriitor, a fost preluat, mai ales după al doilea război mondial, de „intelectualul specific" (fizician, biolog, medic, psiholog, sociolog), care...

> *...nu mai susține valorile tuturor, nu se mai opune suveranilor nedrepți sau miniștrilor lor și nu mai face strigătul său să răsune chiar și dincolo de mormînt; el este mai degrabă cel care, împreună cu o mînă de oameni, aflați fie în serviciul statului, fie împotriva lui, dispune de puteri care pot sau să aducă beneficii vieții, sau s-o distrugă* (FOUCAULT, 1997, *241*).

Evident, tocmai parcelizarea adevărului și erodarea convingerii că universalul mai e cu putință ne-au adus în acest punct[1].

Și atunci vine întrebarea esențială: mai există astăzi *temeiuri intelectuale* (și nu doar politice, sociale sau estetice) suficiente și stabile pentru a crede în valori universale, imperisabile, transcendente, în Bine, Frumos și Adevăr, ce, alcătuind laolaltă regnul spiritualului, să poată fi triumfător opuse măruntelor bunuri, perisabilelor frumuseți și nesfîrșitelor adevăruri locale? *Noua sofistică* pe care o denunțam poate fi combătută altfel decît afectiv și retoric? Este ea de fapt cu adevărat o sofistică menită să se năruiască prin argumente raționale valide și decisive?

---

[1] În Europa Centrală și de Est, confruntată mai întîi cu comunismul și apoi cu postcomunismul, se pare că rolul intelectualului „universal" încă nu a încetat să mai fie jucat. Și nu e sigur că trebuie să și înceteze, ca parte a procesului de „integrare europeană"!

Pe timpul lui Montesquieu, problema era „cum poate fi cineva persan" (adică local, tribal, marginal, specific). Nu cumva însă astăzi există numeroase raţiuni şi motive bine întemeiate pentru a pune în chestiune, nu marginalitatea, ci exact centralitatea, nu diversitatea, ci unitatea, nu inconsistenţa, ci coerenţa, nu pe „persan", ci chiar pe om? „Cum poate cineva să *nu* fie persan?" – ar suna azi întrebarea potrivită. Iar dacă aşa stau lucrurile, dacă nu doar oscilaţiile gustului, oportunismul politic, ci însăşi evoluţia spiritului uman ne impune deriva dinspre umanitate înspre „persanitate", atunci situaţia este, cred, încă mai gravă decît o imagina Benda: căci o vină, o dată admisă, poate fi ispăşită, şi există întotdeauna, dacă nu o cale de întoarcere, măcar una de îndreptare. Dar înaintea constrîngerii raţionale nu există nici ispăşire, nici revenire, nici schimbare de curs. Plasat pe teritoriul vinei ori al „trădării cărturarilor", neotribalismul este încă *amendabil*. Tratat ca o speculaţie oţioasă, ca o sofistică, el rămîne *confruntabil*. Intrat însă sub imperativul evoluţiei necesare a ideilor, el devine *inexorabil*.

3. Ruptura alianţei

Dacă, prin urmare, revolta împotriva pretenţiilor unei raţiuni universale, care să ofere explicaţii globale şi o coerenţă de ansamblu asupra omului şi a lumii, ar fi sosit numai din direcţia esteticului şi a artei, încă lucrurile nu ar fi fost extrem de grave. Capricii de artist, sensibilitate exagerată, un excesiv simţ pentru concret, ce constituie, la urma urmelor, materia artei – iată ce s-ar fi putut eventual spune. Numai că unele dintre semnalele de alarmă cele mai severe sînt trase chiar de oamenii de ştiinţă. Într-o faimoasă carte, Jacques Monod punea înaintea publicului larg un fapt cunoscut demult de mulţi dintre istoricii ştiinţei şi dintre filozofi, spre exemplu,

Max Weber: acela că evoluția extraordinară a științelor naturii din ultimele secole n-ar fi fost cu putință fără o „renunțare ascetică" la ceea ce savantul francez numește, poate cam impropriu, „animism", adică dorința de a înțelege *natura primă* a lucrurilor, *adevărul ultim* al vieții și al omului (MONOD, 1991; PRIGOGINE, 1976).

Pentru știința premodernă (în Antichitate, Evul Mediu sau Renaștere), finalitatea dar și scopul imediat erau cunoașterea Adevărului, a cauzelor esențiale, a „quiddităților". „*Felix ille qui potuit rerum cognoscere causas*" – exclama odinioară, făcîndu-se părtaș acestei aspirații, Lucretius Carus. Este evident că tocmai prin accesul la cauzele reale și profunde, lumea rațiunii și lumea credinței puteau fi conciliate, căci ele aveau aceeași origine într-un Dumnezeu binevoitor și rațional, așa cum a sperat Toma d'Aquino.

Or, tot acest eșafodaj armonios, numit de Monod *vechea alianță* (MONOD, 1991, *145*), se năruie din momentul cînd, o dată cu Newton și Galilei, se vede tot mai bine că orice progres efectiv al științei trebuie să se asocieze neapărat unui *recul* al pretenției de cunoaștere *reală,* că știința, dacă dorește să prezică evenimente și să guverneze energiile naturii, nu poate oferi cauze, ci descrieri ale funcționării unor modele, nu realități, ci formule, nu verificări, ci mult mai modeste *falsificări.* Știința poate domestici și stăpîni natura, dar cu un preț straniu: abandonul vechii ambiții de a o cunoaște[1]! E un preț pe care Platon sau Aristotel ar fi refuzat, fără îndoială, să-l plătească. Căci ea, știința, pare să fi renunțat exact la ceea ce ei credeau a reprezenta adevărata cunoaștere!

Și totuși, ar fi drept de recunoscut că ruptura începuse, în fapt, exact cu Platon, Socrate sau Aristotel („onto-theo-logia" lui Heidegger), adică o dată cu loviturile hotărîtoare pe

---

[1] Deja Platon sesizase posibilitatea apariției unei astfel de științe care să renunțe la cercetarea cauzelor în favoarea „salvării fenomenelor", dar și a prezicerii lor (PLATON, Rep, 493 a–c, alegoria „domesticirii" unei fiare).

care aceștia le aplicau conștiinței mitice, plasînd rațiunea pe tronul arbitrului suprem al aprecierii existenței. Dar ideea că între lumea faptelor și cea a valorilor și a credințelor există o distanță imposibil de parcurs aparține pe deplin modernității științifice și, desigur, și filozofice: Kant nu a mai construit un „sistem", ci a scris trei „Critici", arătînd limitele de nestrăbătut dintre lumea rațiunii, cea a legii morale și cea a aprecierii estetice. Oricum, de la greci și pînă în vremurile noastre, ne-am „retras" continuu din arhaicul paradis al comuniunii cu Universul și Divinitatea, ne-am separat, ne-am împărțit, ne-am sectorizat, ne-am distribuit după domenii, activități, tipologii instrumentale. Cît oare însă ne mai putem permite această retragere, această *defensivă* ontologică?

Fie ea mai veche sau mai nouă, anularea „vechii alianțe" introduce oricum o teribilă ruptură în conștiința omenească: între judecățile obiective și judecățile de valoare, între știință și morală nu mai poate exista acord, așa cum recunoștea cu claritate Max Weber, iar între ceea ce omul speră, sau crede, sau dorește și ceea ce el poate demonstra, justifica rațional, întemeia obiectiv, se pierde legătura tradițională. Nemaifiind în stare să se rezeme pe accesul la „cauzele ultime" pentru a-și întemeia solid valorile, spiritul va recurge fie la edictul unei revelații fondatoare, fie la arbitrariul asertării lor apodictice. Însă, cum atît sistemele revelate, modalitățile lor de interpretare, dar mai ales modalitățile de asertare se multiplică irepresibil în absența corectivului unei rațiuni universale constrîngătoare, să ne mai mirăm că valorile se vor parohializa și că puterea de discernămînt – acea *Urteilskraft* în a cărei universalitate empirică totuși Kant încă mai credea – se anemiază chiar și la cei mai buni dintre noi?

De aceea, nu întîmplător poate, exact în momentul cînd critică lumea modernă, incapabilă, după părerea sa, să se confrunte cu fractura dintre cerințele științei și cele ale sufletului, tot J. Monod scrie:

Societățile «liberale» din Occident continuă să profeseze din vîrful buzelor... un dezgustător amestec de religiozitate iudeo-creștină, progresism scientist, credință în drepturi «naturale» ale omului și pragmatism utilitarist. Societățile marxiste continuă să profeseze religia materialistă și dialectică a istoriei: un cadru moral aparent mai solid decît cel al societăților liberale, dar mai vulnerabil, poate din cauza rigidității înseși care-i constituia pînă acum forța (MONOD, 1991, *145*).

Prin urmare, pentru savant, liberalismul Occidentului trebuie pus între ghilimelele improprietății, iar unul dintre calificativele sale este cel de „dezgustător", în timp ce societățile marxiste oferă un cadru moral declarat „mai solid", chiar dacă, e drept, numai „aparent"! Paradoxal, exact inanitatea comparației și a judecății lui Monod arată cît de gravă este criza pe care el însuși o proclamase.

Or, dacă știința nu mai este *știință* în sensul propriu al cuvîntului, fiindcă nu mai intenționează cu adevărat „să știe", dacă progresul ei, prin urmare, nu se mai poate identifica unei adînciri a cunoașterii autentice a cauzelor și a esențelor, și poate chiar nu mai există progres, în adevăratul sens al cuvîntului, ci doar un mers zigzagat ce urmează schimbărilor de „paradigmă", cine mai poate interzice unor civilizații „non-științifice" și reprezentanților lor nu doar afirmarea echivalenței, ci chiar pe aceea a superiorității culturii lor în raport cu cea occidentală modernă?

Spre pildă, în septembrie 1994, a avut loc la Cairo o conferință mondială, organizată de ONU, privind problemele populației. La această conferință, au apărut reacții adverse extrem de vehemente la adresa principiului egalității sexelor, a dreptului la avort, ori a dreptului de asistență medicală civilizată pentru femeile ce nasc în afara căsătoriei. Reacțiile au sosit mai ales (dar nu exclusiv) din partea unor țări islamice, care au arătat că ideile respective violează Coranul sau legea islamică.

De asemenea, o cercetătoare din India, Gayatri Spivak, a încercat să prezinte interdicția britanică asupra ceremoniei

„sutee" – în care soțiile urcau pe rugul funerar al soților morți – drept un act colonialist, care *„a căutat să impună femeilor indiene valorile britanice"*, neglijînd sentimentul de mîndrie și de onoare pe care acele femei îl aveau în momentul autosacrificării lor (ROSENAU, 1992, *154*).

Dificultatea, dacă nu imposibilitatea interdicției sau a amendării unor atare atitudini antiumaniste, reprezintă o consecință cu care, poate, Monod, laureat al premiului Nobel pentru biologie, nu ar fi fost de acord, dar care mi se pare că decurge logic chiar din argumentația sa ce, în particular, plasează între ghilimele termenul „liberal" sau atributul „natural" asociate „drepturilor omului". Iar cînd un René Guénon – urmat mai recent de tot felul de profeți New Age –, de pe pozițiile unei așa-numite *științe tradiționale*, pretindea că cercetarea științifică modernă e...

> *...un adevărat haos în care e zadarnic să cauți vreun element definitiv stabil, căci totul e o acumulare monstruoasă de fapte și detalii, ce nu pot dovedi și nu pot însemna nimic* (GUÉNON, 1993, *77*).

te poți încrunta, ridica din umeri, privi cu ironie; dar cum mai poți argumenta rațional și științific eventuala lipsă de temei a unei astfel de judecăți de valoare, cînd abia ai aflat că știința occidentală a avansat atît de mult tocmai fiindcă a refuzat judecățile de valoare?

Sau, cînd la sfîrșitul cărții sale, *Mitul veșnicei reîntoarceri*, Mircea Eliade imaginează un dialog între „omul modern" și „omul arhaic", în care, la modul general, *istoria*, valorizată de primul, este respinsă de cel de-al doilea în favoarea *arhetipurilor*, ce temei am mai avea să tranșăm, adjudecînd victoria în dispută tocmai omului modern? (ELIADE, 1969, *185*) Eliade, de altminteri, mimează prudența, un fel de sceptică *epoché* dinaintea judecății. (O face și Gayatri Spivak, de altminteri, cînd opune tradiția indiană ce practică „sutee" moralei occidentale.) E însă numai o mimare, căci poziția lui se simte, fără echivoc, ca

fiind de partea „omului arhaic". N-are dreptate? Poate că n-are, dar cum am putea-o dovedi în mod valid, și nu doar pentru Eliade sau un discipol al său (ce poate nu se vor lăsa nicidecum convinși), ci chiar și pentru noi înșine? A declara că omul modern are cu mult mai multe bunuri și e stăpîn pe un număr impresionant de tehnologii cu care își ușurează viața sună pentru destule spirite derizoriu, și ți se poate răspunde că omul arhaic, în schimb, se simte în comuniune cu Cosmosul, ceea ce îi oferă conștiința propriei sale centralități ontologice. De asemenea, este greu ca omul modern să aducă în avantajul său nivelul atins al artelor, al religiei, ori al moravurilor. Primele par, din punct de vedere calitativ, să nu fi evoluat deloc; pe cea de-a doua el însuși tinde să o ia puțin în seamă, cît despre ultimele, e neplăcut să vorbească cu emfază despre meritele sale în domeniul etic, după Auschwitz și Gulag.

Singurul argument tare pe care se părea că l-ar fi putut invoca – acela că știința sa a oferit o mai bună și mai profundă cunoaștere a lumii – se arată fără putere și nu în ultimul rînd chiar datorită oamenilor de știință. Comit și aceștia sofisme? Buna lor credință e mai presus de orice îndoială, iar raționamentul lor pare, cel puțin, fără fisuri. Și să nu se susțină acum că și aceștia și-ar fi *trădat* menirea: dimpotrivă, ei au împlinit cum nu se poate mai bine vechiul ideal al lui Bacon sau Descartes, cel al unei științe obiective, depersonalizate și dezantropomorfizate. Ce ne mai rămîne atunci de obiectat la marginalizarea rațiunii și la desconsiderarea omului ca trestie gînditoare?

Acum trei secole, un conațional al lui Monod, despre care nu s-ar putea nicidecum pretinde a nu fi fost un *homo religiosus*, afirma totuși:

> *Întreaga noastră demnitate constă în gîndire... Să ne silim deci a gîndi bine. Iată principiul moralei* [subl. A.C.] (PASCAL, 1929, *195*).

Poate sta, deci, chiar *principiul moralei* (și nu doar principiul cunoașterii) în faptul de a gîndi bine, și nu mai degrabă, de exemplu, în cel de a te ruga bine, de a recita mituri fondatoare, de a respecta litera Coranului, sau de a fi un desăvîrșit yoghin? Cine ar mai putea-o susține astăzi cu liniștea și tăria de convingere de pe timpuri ale lui Blaise Pascal?

II. Comparația intrinsecă

1. Beneficul somnambulism

Și totuși, chiar dacă în zilele noastre nu mai avem nici prea multă liniște, nici destulă tărie de convingere, sentimentul meu este că lucrurile încă nu stau atît de rău pe cît ar trebui să ne așteptăm, atunci cînd raționăm prea consecvent în termenii considerațiilor de mai sus. Într-adevăr, potrivit cerințelor unei atare consecvențe, la prima vedere o lume care a pierdut principiile universale, care, din „trădare", din necesitate istorică sau din constrîngere intelectuală, s-a parohializat, s-a relativizat, ar trebui să fie mult mai anarhică, mai haotică, pe scurt, mai rea decît o aflăm că este în fapt.

Nu vreau să spun – Doamne ferește – că ar fi o lume bună; și totuși, fie și prăbușirea pașnică a comunismului la cincizeci de ani după cea violentă a nazismului arată că răul pe care secolul nostru îl încearcă nu e nici absolut, nici veșnic, nici inexorabil. Lumea suferă imens, dezastrele sînt destule și teribile, dar, cumva, fie și cu întîrziere, apar soluții, fie și parțial se găsesc remedii, iar profeții mai vechi sau mai noi ai Apocalipsului par să fie mereu dezmințiți. Cînd Eric Hobsbawm, în cartea sa dedicată

perioadei dintre 1914 (declanșarea primului război mondial) și 1991 (prăbușirea URSS) – adică ceea ce el numește *Scurtul secol XX* – declară emfatic: „*vechiul secol* [adică perioada încheiată în 1991, n. A.C.] *nu s-a sfîrșit cu bine*" (HOBSBAWM, 1994, *17*), îl putem contrazice: ba da, dacă dispariția URSS este punctul terminus autentic al „scurtului" secol XX (și probabil că este), atunci el s-a sfîrșit foarte bine!

Dimpotrivă, așa cum observă și Gilles Lipovetsky, nu străbatem încă ultimul versant din Kali Yuga:

> *Să ne ferim de a intona refrenul decadenței. Expansiunea drepturilor subiective și abandonarea datoriilor individuale nu trebuie să servească la validarea paradigmei nihilismului, definit ca anarhie generalizată, absență a oricărei legitimități... Epoca postmoralistă rezervă numeroase surprize: obligațiile morale față de sine sînt în declin, dar se stabilesc noi consensuri în jurul vieții, al morții și al trupului* (LIPOVETSKY, 1996, *97*).

Oricum, în absența valorilor susținute de transcendent, a marii rigori pierdute, chiar „mîna invizibilă" a lui Adam Smith nu pare să fi dispărut cu desăvîrșire, ghidîndu-ne, uneori împotriva voinței noastre, ca pe niște bieți somnambuli[1] ce sîntem, pe o cale anevoioasă, dar nu fără ieșire, în sublunaritatea noastră atît de deficitară și atît de criticabilă.

Și nu doar la nivel global lucrurile stau ceva mai bine decît s-ar fi cuvenit; în diferite domenii particulare, observăm – dacă nu ne lăsăm seduși de pesimisme radicale – o situație asemănătoare. Spre exemplu: deși vechiul principiu al lui Leopold von Ranke, pe care l-am invocat la începutul acestui eseu, ce presupune o riguroasă separare a faptelor de interpretările lor, e greu să mai fie apărat din

---

[1] V. o interesantă aplicație a „somnambulismului" la Arthur Koestler (KOESTLER, 1995): marii creatori ai științei moderne, Copernic, Kepler sau Galilei, au realizat descoperirile lor mergînd adesea pe căi false și acumulînd erori, care însă s-au autoanulat.

punct de vedere filozofic în absența unor etaloane universale ale Adevărului, totuși, practic, istoria serioasă, obiectivă, ale cărei rezultate să fie împărtășite de majoritatea, chiar dacă nu de unanimitatea comunității academice, nu a dispărut. În pofida a destule și solide argumente că istoria nu este, în fond, o știință, și nici măcar o „știință a omului" (VEYNE, 1971)[1], această disciplină pare să se comporte de cele mai multe ori în răspărul argumentelor, ca și cînd ar fi, într-adevăr, o știință, fără ca noi să băgăm de seamă și fără să putem înțelege cum anume. Într-adevăr, ce este un fapt „pur", lipsit de interpretare? Poate exista așa ceva? Rațional, nu, cel puțin nu atunci cînd dispar criteriile transcendente de calificare. Chiar fără să ne referim la „categoriile apriorice" kantiene, este evident că percepția omenească introduce automat interpretări implicite în însuși faptul sesizării realității, lucru bine demonstrat încă de reprezentanții așa-numitei *Gestaltpsychologie* (KOEHLER, 1964). Percepția va fi de la bun început, prin urmare, „colorată", și nu doar de ceea ce este „general uman", ci și de stilul și datele transindividuale ale culturii și epocii, încă înainte de a fi supusă unei interpretări explicite. Apoi, redactarea unei liste a „faptelor" presupune adoptarea unui prealabil punct de vedere, ceea ce înseamnă că mai multe puncte de vedere vor avea ca efect stabilirea unor liste diferite de „fapte". Este, mai departe, extrem de greu de trasat o limită convenabilă și rațională între ceea ce se cheamă „fapt" și interpretare. Data unei bătălii este, desigur, un fapt incontestabil, dar a ști fie și doar cine a cîștigat-o este adesea o dificilă problemă de interpretare, încă de pe vremea lui Tucidide. Cine a cîștigat bătălia de la Borodino, Napoleon sau rușii?

---

[1] Autorul face o distincție între „le formel" și „le vécu", acesta din urmă cuprinzînd domeniul faptelor omenești. Istoria se ocupă cu ultimul și, ca atare, ea nu este o știință și nici măcar o „știință umană", precum economia, lingvistica etc. Nu există legi în istorie, ci doar un sistem complex de cauze particulare ce nu pot fi extrapolate.

Generații de școlari români cred a ști că bătălia de la Rovine, poetizată de Eminescu, s-a terminat cu înfrîngerea turcilor. Și cu toate acestea, după ea, românii s-au retras, iar turcii și-au continuat înaintarea.

De fapt, dacă istoricii ar fi mai filozofi decît sînt de obicei și, în consecință, și-ar pune mereu întrebări îngrijorate asupra legitimității distincției dintre „fapt" și „interpretare", e probabil că nu ar mai apuca să scrie lucrări istorice. O anumită naivitate epistemologică, rezumată în *motto*-ul *Times*-ului *„facts are sacred, comment is free"*, e, în realitate, extrem de fertilă, chiar dacă greu de justificat. Ea „ține" în foarte multe situații, cum ar fi la tribunal sau în presă, deși se găsesc întotdeauna spirite cam prea subtile care să demonstreze, aproape impecabil, că distincția pomenită este în cel mai bun caz o iluzie, cînd nu o culpabilă înscenare derivată dintr-o „falsă conștiință".

Culmea este că asemenea *naivități fertile* sînt de întîlnit și în domeniul științelor exacte: atunci cînd savantul uită de neopozitivism, de teoriile lui Popper ori de cele ale lui Kuhn și adoptă la modul implicit un *realism epistemologic*, el devine un mai bun om de știință, deși un mai rău filozof. Căci, psihologic, e greu să te devotezi pe deplin căutării, modeste și cu puține certitudini, a *falsificării* unor teorii, așa cum cere Popper, dar foarte ușor să o faci cînd te crezi aflat, după vorba lui Platon, *„la vînătoarea Ființei"*, cu alte cuvinte, cînd te consacri dezvelirii Adevărului ascuns sub vălurile Naturii! Altminteri, nimeni nu ar sacrifica atîta timp, satisfacții materiale, prieteni, sănătate, uneori chiar viața, numai și numai de dragul unei răsunătoare *falsificări*, oricîte elogii i-ar putea aduce această înfăptuire în comunitatea savantă!

Dar, dacă asemenea succese ale practicii apar printre cei ce investighează *faptele* istoriei „pure" și ale științelor exacte, ce să mai spunem despre cercetătorii istoriei literaturii sau artei, unde „dreptul la interpretare" este, ca să

spunem așa, garantat prin „constituția" acestor discipline! Totuși, chiar și în acest domeniu dezordinea și anarhia postmoderne sînt mai puțin puternice decît „o cere teoria", sau decît ne-am aștepta.

Noile teorii asupra istoriei literare, cu vocație deconstructivistă și postmodernistă, se înfățișează, spre pildă, considerabil „în avans" față de cele mai noi manuale practice de istorie literară sau de antologii de texte, mult mai tradiționaliste în practică, de cele mai multe ori în contrast cu pretențiile lor teoretice. De exemplu, mai multe antologii de texte literare relativ recente se deosebesc mai puțin prin restructurarea selecției fundamentale, cît prin succesive adăugiri de texte contemporane, astfel încît un același nucleu esențial „clasic" sau în „clasicizare" este prezent pretutindeni (CORNEA, 1997)[1]. Ceea ce se întîmplă poate fi înfățișat și în felul următor: slăbiciunea sau chiar dispariția unei concepții „clasice" asupra istoriei și a evaluării literare nu desființează, sau, oricum, afectează numai parțial o practică de tip „clasic", de parcă aceasta din urmă – practica – ar putea continua în chip somnambulic să supraviețuiască, chiar și în absența unei teorii care să o susțină.

Deci fenomenul cu adevărat interesant este *nu atît că practica nu urmează teoriei, ci că adesea ignorarea sau chiar inexistența acesteia din urmă nu distruge o anumită practică*. Lucrul e cunoscut demult și a tins să-i scandalizeze pe filozofii esențialiști, îndeobște. Socrate – așa cum îl prezintă Platon, cel puțin – îi reproșa prezicătorului Euthyphron că vrea să fie pios fără să poată defini pietatea, retorului Hippias că vrea să compună discursuri frumoase

---

[1] „*Contrairement aux avis de ceux qui pensent que les grandes controverses déroulées aux États Unis autour du Canon le mène inéluctablement au délabrement et à la ruine, celui-ci se maintient en bonne santé dans son noyau dur (les classiques) et change par élargissement (dès qu'on se rapproche du présent).*"

fără să știe ce este Frumosul, nobilului Menon că dorește să practice virtutea fără a-i putea cunoaște esența. De asemenea, cu ocazia unei discuții cu poeții, Socrate e uluit că...

> *...aproape toți cei de față la discuție ar fi putut vorbi mai cu miez decît poeții despre poemele pe care aceștia le compuseseră* (PLATON, Apo, *22b*).

Chiar principiul etic al lui Socrate, Platon și Aristotel – „virtutea e cunoaștere" – afirmă că binele autentic nu poate fi dobîndit decît înțelegîndu-i esența. Or, astăzi am devenit mult mai sceptici în ceea ce privește principiul socratic, tinzînd să separăm cunoașterea și știința de etică, astfel încît cred că Leo Strauss se înșeală atunci cînd scrie că omul inteligent este, mai mult sau mai puțin, „lipsit de cruzime" (STRAUSS, 1989, *25*). Dar din alt punct de vedere, am devenit și ceva mai toleranți epistemologic – o nouă dovadă a reculului, a defensivei la care rațiunea s-a simțit obligată să consimtă.

Într-adevăr, sîntem de acord, în general, că putem practica frumosul fără a ști să-l definim, că virtutea, sub diferitele ei aspecte, ne stă la îndemînă chiar dacă îi ignorăm esența; mai mult, anumite școli filozofice neo-nominaliste (R. Carnap, L. Wittgenstein) caută să ne convingă, poate cu destul temei, că astfel de definiții nici nu pot exista și că nici nu se poate vorbi cu sens despre entități ca Virtutea, Frumosul, Adevărul etc., în legătură cu care, dacă nu ne putem exprima clar, mai bine să păstrăm tăcerea. Ei bine, în pofida lui Wittgenstein, nu o păstrăm! (De altminteri, Wittgenstein însuși, după ce a făcut această recomandare în *Tractatus*, a încălcat-o, încercînd în *Investigațiile filozofice* să deconspire cîteva dintre practicile noastre de vorbire, care ele tocmai dau sens lumii (WITTGENSTEIN, Phil, *§ 432)*[1].

---

[1] *„Jedes Zeichen scheint allein tot. Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich? – Oder ist der Gebrauch sein Atem?"*

Or, dacă oamenii comit destule erori utilizînd fără discernămînt asemenea „spectre metafizice", este uimitor să vezi că, în pofida deficiențelor noastre intelectuale, rămîn totuși destui oameni buni, opere și lucruri frumoase, ba chiar și spuse adevărate, alături, desigur, de cele false, însă de care pot fi distinse, în pofida faptului că nu mai știm ce este Adevărul, ce este Falsul și care este deosebirea filozofică ori logică dintre ele.

În aceeași ordine de idei, se pare că sînt greu, dacă nu imposibil de explicat științific și exhaustiv numeroase activități omenești, unde îndemînarea, „arta" și experiența au un rol important, așa cum a arătat Michael Polany, cu a sa „cunoaștere tacită". Dacă am vrea să descalificăm ceea ce nu poate fi înțeles sau definit în termeni raționali, ar trebui, de exemplu, să negăm echilibrul obținut pe bicicletă ori efectul atît de puternic produs de „tușeul" pianistului, prin care un virtuoz și un începător se deosebesc atît de mult (POLANY, 1989, *50*).

Un alt bun exemplu este cel oferit de actul traducerii: deși toată lumea știe că traducerea dintr-o limbă într-alta, mai ales a operelor literare, este presărată de dificultăți enorme, deși nu există nici un fel de teorie care să ne spună cum să traducem, dar în schimb parohialismul curent sugerează că traducerile au de optat doar între diferite grade de infidelitate, au existat și există mereu traduceri bune, și nu este, desigur, vorba doar despre traducerea unor scrisori de afaceri. Asemenea versiuni desfid tribalizarea culturii, chiar dacă nimeni, inclusiv traducătorul, nu poate da seamă de modalitatea de procedare. Spre pildă: H.-R. Patapievici a susținut, la un colocviu în 1994, un paradox al traducerii, ce s-ar putea exprima în acest fel: ceea ce este cu adevărat important nu se poate traduce, fiindcă este prea specific, prea instilat de o experiență concretă irepetabilă. În schimb, ceea ce se poate traduce este banal, traducerea fiind atunci algoritmabilă și

accesibilă chiar și unei mașini. Numai că traduceri deloc banale și relativ fidele continuă să existe, fie și în pofida acestei dileme. Explicația stă în *puterea aproximativului*, la care, în cele mai multe dintre cazuri, consimțim mulțumiți, ceea ce arată că, dacă nici o traducere nu este perfectă, există destule traduceri bune care sfidează parohialismul, dovedind că avem mijloacele să comunicăm în pofida tribalizării aparent atît de răspîndite. De fapt, noi părem a fi asemenea monadelor lui Leibniz: deși în aparență complet izolate unele de celelalte, ele sînt totuși guvernate de o „armonie prestabilită", prin care ajung în chip surprinzător să comunice.

Toate acestea lasă a se înțelege și că parohialismul cultural actual și relativismul filozofic postmodern, oricît de tentante ar fi intelectual (ori, mai exact, oricît de instabile intelectual ar fi direcțiile contrare), nu au devenit, prin anticipabilele lor consecințe practice, dominante. De fapt, oamenii continuă să se comporte adesea *ca și cînd* ar exista universalii ori valori translocale, chiar dacă se află în imposibilitate de a le demonstra, de a le susține, mai mult, chiar dacă, uneori, le combat cu înverșunare. Un asemenea comportament, ce contrazice implicit teoria propusă explicit, este propriu multor critici ai așa-zisei „logocrații" occidentale. Dacă, bunăoară, Foucault susține incomunicabilitatea culturilor sau pe cea a stadiilor lor istorice de dezvoltare, dar totuși lasă să se creadă că descrierea pe care el o oferă pentru secolul al XVI-lea sau al XVIII-lea este corectă și inteligibilă (altminteri publicarea cărților sale în tiraje considerabile și în mai multe limbi n-ar avea sens), înseamnă că el *practică* totuși, subiacent, o universalitate a științei care face cercetarea sa, a unui om localizat în secolul XX, cu putință.

De asemenea, B.L. Whorf sau alții pot afirma că există „*mai multe descrieri ale Universului egal valabile*", echivalînd astfel descrierea produsă de omul modern occidental cu cea aparținînd, să zicem, „omului Hopi". Și totuși,

simplul fapt al *existenței practice* a cercetării lui Whorf dedicate triburilor primitive demonstrează că între aceste descrieri, cel puțin una (a sa) are capacitatea de a le include pe celelalte: ea nu este *doar* o descriere a Universului, ci și *o descriere, o explicație și totodată o critică a celorlalte descrieri* (un metadiscurs), ceea ce îi conferă, s-ar zice, o anumită precedență.

Iar dacă s-ar obiecta că asemenea precedențe nu au sens în sine, fiind artificiale, circumstanțiale și neavînd de partea lor decît argumentul unor deprinderi academice devenite „imperialiste", se poate răspunde că exact faptul unei practici nesusținute de teorie sau în contradicție cu aceasta este ceva preocupant și demn de mirare. De asemenea, nu ne va mulțumi afirmația că practica presupune anumite remanențe și că, din obișnuință, oamenii continuă să se comporte decent, chiar fără să creadă în eternitatea valorilor sau în pedeapsa și răsplata veșnică, numai fiindcă părinții lor credeau explicit în ele. Căci tocmai o atare remanență a practicării unor valori, chiar și după ce esența lor teoretică pare să fi decedat și după ce „Dumnezeu a murit", este notabilă.

Astfel, Gertrude Himmelfarb făcea observația că, deja în epoca victoriană, oamenii...

> *...afirmau principii morale cu atît mai multă tărie cu cît baza religioasă a acestor principii părea să se dezintegreze. Au apărut profeții sumbre, după publicarea* Originii speciilor *a lui Darwin în 1859, anume că teoria evoluției și progresul științei în general vor submina nu doar religia, dar și moralitatea. Ceea ce s-a întîmplat în schimb a fost că moralitatea a devenit, într-un sens, un surogat pentru religie* (HIMMELFARB, 1995, *26*).

Prin urmare, realitatea unor asemenea practici somnambulice e greu de contestat, după cum și repulsia multor teoreticieni pentru înregistrarea atentă și serioasă a acestor fenomene rămîne supărătoare. Oricum, așa cum persistă

destui atei ce duc o viață cît se poate de morală, în pofida faptului că morala lor nu pare a mai deține un fundament metafizic solid (fenomenul are caracter de masă în țări tradițional protestante precum Danemarca, Olanda, sau unele landuri germane), de ce nu ar exista și o anumită organizare globală *implicită* a universului valorilor, chiar și în imposibilitatea de a mai susține principii universale derivate din Revelație ori din cerințele unei Rațiuni apodictice dominante?

Ajungem, astfel, să definim scopul acestor rînduri: *cum s-ar putea oferi o justificare pentru o practică somnambulică și deopotrivă destul de benefică, fără însă a se introduce „din afară" mai noi ori mai vechi principii abstracte, universale?* Cu alte cuvinte, dorim să ținem seama concomitent de două tipuri de constrîngeri:

1. Rațiunea trebuie să consimtă la *defensivă*, ceea ce înseamnă că vom socoti asumarea unor criterii și ipoteze normative apodictice, generale, drept arbitrară, criticabilă și, prin urmare, relativ *erodată*. Pledoaria înflăcărată și admirabilă a Gertrudei Himmelfarb pentru „virtuțile" victoriene ne poate determina să vedem și mai bine cusururile relativismului contemporan. Dar ea nu poate ține locul unei reconstrucții a dreptului la judecata morală sau culturală într-o lume care s-a îndepărtat deja prea mult de „metafizică". Asumarea debilității teoretice a universaliilor nu reprezintă însă o „trădare" intelectuală, nici urma unei degenerări a spiritului, ci o necesitate derivată tocmai din erodarea treptată și continuă a majorității fundațiilor transcendente și metafizice.

2. Un număr considerabil de *acțiuni practice* se comportă mereu *ca și cînd* aceste universalii ar continua să garanteze și să fundamenteze practicile respective. Parohializarea practică – deși reală – se dovedește a fi considerabil inferioară nivelului la care ne-am aștepta să ajungă. Practica, cu toate „jocurile" sale, mai obscure sau mai luminoase,

pare, așadar, să asculte de rațiuni de care rațiunea convențională nu poate sau nu vrea să dea seama. John Rawls punea, în ceea ce privește politicul, această întrebare esențială:

> *Cum e posibil să existe, pentru un timp considerabil, o societate dreaptă și stabilă de cetățeni liberi și egali care rămîn profund divizați de doctrine religioase, filozofice și morale, toate rezonabile?*

Și adăuga imediat:

> *Trebuie să găsim remarcabil faptul că, deși atît de profund opuși în aceste toate privințe, cooperarea dreaptă între cetățeni liberi și egali rămîne totuși posibilă* (RAWLS, 1996, *4*).

Numai că există riscul ca ceea ce am numit „rațiune convențională" să tindă a paraliza o practică pentru care nu prea mai are justificări. Argumentele parohialismului ar putea treptat șubrezi practici lipsite de orice statut legitimabil prin teorie. Primejdia cea mai mare nu stă însă atît în erodarea fundamentului, cît în discreditarea oricărei încercări de a compara și de a ierarhiza valori și sisteme culturale. Nu susținerea că valorile sînt discutabile este gravă, ci aceea că a risca o judecată de valoare (orice judecată) este un act de autoritate nelegitim, sau chiar o formă de *violență implicită*. Nu critica Rațiunii sau a Iluminismului este problema, ci aversiunea fățișă a unora pentru orice fel de argumentare cu efect normativ dincolo de fruntariile înguste ale parohiei sau tribului.

Vechea problemă a lui Socrate: *cum poți fi virtuos dacă nu știi ce este virtutea, cum poți scrie poeme frumoase dacă nu știi ce este frumosul* – trebuie, cred, să comporte o soluție, iar această soluție mi se pare afirmativă: da, binele poate fi practicat, chiar ignorîndu-i esența, ori, mai mult, ignorînd dacă asemenea esență există sau este posibilă. E poate melancolic faptul că Binele, ca dat imuabil, ca transcendență, nu mai poate fi nici justificat satisfăcător,

nici demonstrat cu convingere, nici măcar, probabil, postulat, fără riscul reintroducerii unei nedorite și desuete *autocrații esențialiste*. Ceea ce rămîne însă uluitor, dar și încurajator, este că atît de des el poate fi, totuși, *făcut*.

2. Cum comparăm?

Absența unor criterii universal recunoscute, debilitatea fundamentărilor transcendente, iată, deci, ceea ce caracterizează modernitatea noastră tîrzie. Problema este, așadar, cum reușim totuși să „funcționăm" somnambulic într-un mod care, dacă nu este deloc perfect, nu este nici cel mai rău imaginabil?

Orice demers practic de analiză, sinteză, de elaborare sau de critică a culturii și a valorilor culturale de orice fel se întemeiază pe o *comparație*, pe o apreciere de valoare ce tinde să distribuie un „mai bun" și „un mai puțin bun". Or, discrepanța dintre o practică ce funcționează adesea satisfăcător, după părerea mea, chiar dacă nu lipsesc marile și sumbrele excepții, și un fascicul de teorii justificative deficitare și nesigure pare astăzi evidentă, cu riscul, menționat mai sus, al treptatei decăderi a practicilor bune, ce se văd subminate de obiecții aparent întemeiate.

În absența criteriilor universale, principala critică adusă practicii comparației culturale este că ea introduce implicit *criteriile comparatistului*, atribuindu-le astfel acestora virtuți universale, chipurile obiective, ce nu se justifică, de fapt, prin nimic. Iată de ce „mai bun" ori „mai puțin bun" nu sînt *in rebus*, nu sînt – s-ar zice – inerente faptelor și valorilor de comparat (această inerență nici n-ar exista de altfel), ci ar aparține unei *impuneri exterioare*, marcată de presupozițiile și de preconcepțiile culturii cu care se identifică autorul comparației. Mai mult, prin intermediul unor instituții și al

autorităților politice constituite, aceste presupoziții, aparent partizane, ar căpăta o legitimare irezistibilă. Iată cîteva exemple: istoricul american al religiilor, Jonathan Z. Smith, critică modul tradițional în care au fost comparate creștinismul primitiv și religiile misterelor de la sfîrșitul Antichității. El arată că majoritatea savanților au fost, multă vreme, pătrunși de o ideologie de tip protestant, ceea ce a făcut ca relația dintre creștinismul primitiv și religiile misterelor să fi fost falsificată de la bun început de polemica dintre protestantism și catolicism (SMITH, 1990, *143*)[1]. Critica lui Smith mi se pare justificată istoric: hegemonia ideologiei de tip protestant asupra studiilor biblice de-a lungul a peste două sute de ani este evidentă. Și totuși, paradoxal, *practic* multe dintre rezultatele acestor istorici rămîn valabile și utilizabile, chiar dacă perfectibile, în pofida acestei ideologii, ce ar fi trebuit să le anuleze. Dacă nu ar fi așa, chiar studiul lui Smith însuși ar putea fi suspectat de un partizanat antiprotestant și criticat ca atare. Totuși, faptul că o *practică somnambulică a comparației* funcționează destul de bine, de parcă ar exista și prejudecăți favorabile, nu ne consolează de la sine. Am dori ca demersul comparativ să funcționeze măcar la fel și *în stare de veghe*, adică am voi să-i înțelegem fundamentul.

Alt exemplu: în cartea sa dedicată confruntărilor culturale și ideologice din timpul lui Ceaușescu, Katherine Verdery se simte obligată de standardele academice americane să adopte un ton și o atitudine cît mai obiectiviste și non-partizane (VERDERY, 1994). Cu toate acestea, se vede ușor că, în confruntarea descrisă dintre „protocroniști" și „antiprotocroniști", ea se situează de partea ultimilor, încălcînd astfel, și nici măcar doar „printre rînduri",

---

[1] „*The Protestant hegemony over the enterprise of comparing the religions of Late Antiquity and early Christianities has been an affair of mythic conception and ritual practice from the outset*" (p. 143).

imperativele unei cercetări non-angajate (VERDERY, 1994, *13*)[1]. Totuși, autoarea se ferește să adopte criterii de comparație transcendente, „externe", cel puțin în chip explicit. De fapt, cum singură admite, ea preferă să adopte un set de valori declarat local, anume cel *american*, care dă prioritate pluralismului față de centralizare, evitînd o viziune esențialistă și globalizantă asupra Adevărului și Binelui (VERDERY, 1994, *13*)[2]. Este acest partizanat, nici măcar implicit, al comparației celor două curente culturale dăunător prezentării *corecte* a faptelor? Falsifică viziunea *americană* a autoarei realitatea *românească*? După părerea mea, nu; este însă dificil de înțeles motivul pentru care...

> *...partizanatul antiprotocronist este mai îndreptățit, sau oferă o descriere mai adecvată realității decît ar fi făcut-o un partizanat de semn contrar, să zicem de tipul celui practicat de Ilie Bădescu* (BĂDESCU, 1995).

În orice caz, autoarea acestei foarte bune analize a spațiului cultural românesc nu ne încredințează secretul fundamentului teoretic al propriei sale reușite.

Comparația capătă, desigur, un caracter dramatic atunci cînd ea se realizează înaintea unui tribunal. A judeca un om înseamnă a compara ceea ce el *a făcut* cu ceea ce *ar fi trebuit să facă*, în temeiul criteriilor oferite de lege. Dar ce se întîmplă atunci cînd aceste criterii devin neclare? Spre pildă, mulți (și nu neapărat aparținînd așa-numiților

---

[1] *„Am avut intenția, la început, să prezint conflictele dintre intelectuali în România lui Ceaușescu de pe o poziție complet neutră, rezistînd puternicei tentații de a adopta valorile colaboratorilor mei celor mai apropiați, care aparțineau în special unei fracțiuni... Cu toate acestea și eu am căzut victimă presiunilor."*

[2] *„Decizînd de ce parte să mă situez, am ales să apăr nu «adevărul» sau «competența», ci mai curînd acele valori atît de americane care susțin o rezistență pluralistă la totalizarea vieții sociale."*

„revizioniști") reproșează tribunalului de la Nürnberg partizanatul, faptul că a aplicat celor învinși justiția și normele de drept ale învingătorilor. Conform propriilor lor legi, criminalii naziști ar fi trebuit achitați. Ceva asemănător s-a întîmplat cu ocazia judecării lui Erich Honecker, fostul șef al fostei Republici Democrate Germane. Avocații acestuia au susținut la proces că fostul demnitar est-german nu poate fi judecat în temeiul legilor Republicii Federale, ci doar în cel al legilor RDG, un stat ce încetase să mai existe.

De fapt, ceea ce se judeca în asemenea cazuri nu privea numai faptele unor persoane, ci un anumit *sistem politic* (nazist sau comunist), bazat pe un set specific de valori. Dar poate fi judecat un sistem în lumina normelor oferite de alt sistem? Au acestea din urmă forța unor adevăruri translocale, non-partizane? Sau cumva chiar partizanatul acestor ultime norme este superior partizanatului acelor sisteme ce au fost judecate? În ce fel este cu putință o asemenea judecată în situația în care credința în Bine, Adevăr și Dreptate nu-și mai poate afla temeiuri filozofice sigure?

Atunci cînd sînt comparate două mărimi, oricare dintre ele poate servi drept etalon (așa cum se poate găsi și o a treia care să îndeplinească același rol), iar rezultatul comparației și al măsurătorii este identic în toate cazurile, fiind exprimat în numere echivalente. Dar se poate proceda analog și în cazul unor sisteme de valori? S-ar părea că uneori este acceptabil să măsurăm unele sisteme cu ajutorul altora, dar ar fi repugnant ca aceasta să se întîmple întotdeauna și, în oricare caz ne-am plasa, fundamentele teoretice ale unei asemenea practici nu sînt deloc evidente.

Cu toate acestea și în pofida debilității teoriei comparației, nu ne îndoim că șefii naziști și-au primit pedeapsa cuvenită, pedeapsă pe care, pe de altă parte, și Honecker o merita. Nu ne îndoim, de asemenea, în particular, că „antiprotocronismul" românesc și nu curentul opus oferă mai

curînd temeiul unei bune descrieri a societății timpului, ori că, în istoria creștinismului primitiv, anumite predispoziții protestante nu au influențat în chip negativ rezultatele cercetării.

Problema este că preopinenții parohialismului, „protocroniștii" de toate nuanțele, cei care susțin fie că nici un sistem de valori nu poate servi în judecarea altui sistem de valori, fie că, dacă unul dintre ele e utilizat drept etalon, nimic n-ar trebui să ne împiedice să utilizăm în același scop pe oricare altul, par, teoretic, cel puțin, dacă nu practic, să aibă dreptate. Iar dacă admitem, împreună cu Raymond Boudon (ostil de altminteri parohialismului postmodern) (BOUDON, 1995), că judecata axiologică se bazează, în final, pe „rațiuni bune" ce pot fi aduse în sprijinul deciziei sale, trebuie să recunoaștem că oamenii aceștia au destule „rațiuni bune" în sprijinul opțiunii lor. Argumentele lor au aerul de a fi evidente, clare și au avantajul bunului-simț. În lipsa unui tribunal transcendent recunoscut, trebuie suspendată orice judecată universală. Dar există în asemenea spuse și o atracție la care secolul nostru cedează cu ușurință. Căci ele măgulesc dorința periferiilor de a se afirma înaintea centrului și, pe de altă parte, încurajează autoculpabilizarea acestuia din urmă. Au chiar și un aer democratic, deoarece s-ar părea că se întemeiază pe pluralism și pe deschidere multiculturală.

Or, această forță teoretică a parohialismului are de ce să ne îngrijoreze: ea poate alunga și exila, sub vacarmul vociferărilor sale, benefica practică somnambulică, dar mai ales o poate discredita. A constata că o asemenea practică există, fie și în pofida teoriei, este, cum am mai spus, îmbucurător. A abandona însă practica fără a-i căuta, după puteri, o susținere pe măsură ar însemna a ne declara învinși înainte de luptă, a părăsi un aliat prețios, a asocia slăbiciunea, lașitatea și descurajarea cu o întristătoare neatenție intelectuală.

3. Turnirul credințelor

Comparația culturilor și a sistemelor de valori nu este deloc o născocire modernă. Deja la Herodot întîlnim o faimoasă comparație între monarhie, oligarhie și democrație, prezentată sub forma unei dispute între trei nobili persani. La începuturile creștinismului, apologeții compară uneori noua religie cu păgînismul, servindu-se de cadrul oferit de dialog și de controversă, așa cum se întîmplă în *Octavius* al lui Minucius Felix. Mai tîrziu, la comparație culturală s-a recurs într-o manieră directă, non-fictivă, „sportivă", dar și riscantă: e vorba despre competiția intelectuală, desfășurată înaintea regelui sau a episcopului între susținătorii unor religii diferite. În special în Evul Mediu timpuriu, încercările de convertire a evreilor la creștinism erau uneori precedate de aprige, cînd nu și relativ elegante dispute teologice între rabini și doctori ai Bisericii, așa cum s-a întîmplat la Limoges în 1010, controversa fiind urmată de un mai puțin elegant decret de convertire forțată (EISENBERG, 1993, *190*). Cît de mult răspîndită era această practică, ne-o arată Andrei Oișteanu, care a recenzat peste 40 de asemenea „turniruri" ale diferitelor credințe, desfășurate pe un spațiu geografic uriaș, din Japonia și pînă în Islanda și din vremea lui Ahab, regele Israelului, pînă la Vasile Lupu (OIȘTEANU, 1995).

Ce putem spune despre mecanismul de atribuire a victoriei în asemenea „turnire ale credințelor", victorie ce implica, desigur, de îndată, și o judecată de valoare asupra sistemelor religioase aflate în discuție? Pare limpede că declararea unuia dintre participanții la „turnir" drept cîștigător are ca fundament *judecarea unui sistem de valori cu etalonul oferit de un alt sistem de valori*, ceea ce conduce, aproape de regulă, la victoria sistemului-etalon. Dar, cum alegerea acestui sistem-etalon este arbitrară, ținînd de natura religiei autorității de stat din țara respectivă, el fiind așadar un „dat" exterior comparației propriu-zise, putem califica acest tip de

comparație ca *extrinsec*. Sau, cel puțin, alegerea etalonului apare ca arbitrară, dacă ne plasăm în afara cercului cultural respectiv. Într-adevăr, înaintea unui rege creștin învinge, ca regulă generală, creștinismul, în timp ce înaintea unui prezumtiv rege evreu ar fi învins, cu siguranță, iudaismul.

Că lucrurile stau așa se poate ușor vedea evocînd tipul multor argumente și „bunele rațiuni" aduse în luptă de cele două părți: spre a demonstra că Mesia sosise deja, creștinii invocă forța și multitudinea regatelor creștine, contrastînd aceste calități cu risipirea evreilor în întreaga lume, ce viețuiau mizerabil, lipsiți de un stat propriu și pretutindeni persecutați. Dimpotrivă, pentru evrei spectacolul oferit de lumea creștină – războaie nesfîrșite între regatele creștine, erezii, violențe de tot felul – nu se potrivește timpurilor postmesianice, fiind o dovadă că Mesia nu a venit încă (EISENBERG, 1993, *191*). Desigur că în absența unui criteriu universal valabil, admis de ambele părți, nici unul dintre aceste argumente nu poate fi declarat în absolut mai tare decît celălalt. Forța (regatelor creștine) poate fi văzută, pe de-o parte, drept un semn de electie divină, dar, pe de altă parte, dezbinarea și suferința acelorași regate pot fi interpretate la fel de bine ca semne ale mîniei divine. Care dintre aceste „bune rațiuni" va avea precădere depinde de o alegere prealabilă ce este dependentă de opțiunile arbitrului. Se vede bine că acesta nu poate fi considerat doar un arbitru; el este deopotrivă și jucător, iar alegerea sa intervine, ca regulă generală, înaintea prezentării dovezilor.

Aparent, dar numai aparent diferit de această schemă se arată a fi „turnirul" pentru convertirea cneazului Kievului, Vladimir, încă păgîn, la care ar fi participat, în 922, un musulman, un catolic, un evreu și un bizantin ortodox (OIȘTEANU, 1995). Cneazul refuză islamismul pentru că interzice alcoolul, respinge catolicismul fiindcă recomandă postul, nu primește iudaismul fiindcă evreii nu mai domnesc peste Ierusalim, în schimb acceptă ortodoxia cînd

solii săi trimiși la Constantinopol îi vorbesc despre splendoarea ceremoniilor de la Sfînta Sofia. Altfel spus, acest prinț barbar adoptă religia care se asociază aparent cel mai bine cu înțelegerea și sensibilitatea sa fruste. Și aici, prin urmare, decizia decurge din preferințele, din opțiunile anterioare și din prejudecățile arbitrului.

Putem deduce de aici trăsăturile generale a ceea ce am numit „comparație extrinsecă": criteriul de ierarhizare este *exterior, arbitrar* (ceea ce face ca o dată cu schimbarea criteriului să se schimbe și ierarhia), *judecătorul nu e doar arbitru, ci și, în mod necesar, jucător.* Aceasta nu înseamnă că judecătorul va acorda neapărat și întotdeauna victoria partidei căreia el îi aparține *explicit, formal*, prin credință sau sistem de valori. E cu putință, firește, ca, printr-o inversiune dictată de cine știe ce sentimente și resentimente, el să inverseze judecata. S-ar putea, de exemplu, ca un episcop iudaizant în secret, un *marrano*, să-l declare victorios în „turnirul credințelor" pe evreu și nu pe creștin. Dar decizia paradoxală luată de astă dată nu este cu nimic mai puțin izvorîtă din opțiunea fundamentală, prealabilă, *primară* a judecătorului, chiar dacă aceasta nu este vizibilă. Orice s-ar întîmpla, așadar, rezultatul comparației depinde nemijlocit de opțiunile filozofice și etice *primare, cele mai puternice* ale arbitrului, la care el aderă *în cea mai mare măsură și cu cea mai mare forță.*

În temeiul *comparației extrinseci* nu pot exista judecată și ierarhizare imparțiale, independente de arbitru. În acest caz, alternativa e următoarea: ori trebuie respinsă orice comparație între culturi, orice „turnir al credințelor", rezervîndu-se ierarhizarea numai pentru ceea ce se află în interiorul fiecărui sistem de valori și poate fi judecat în temeiul criteriilor interne; este exact ceea ce susțin, de obicei, relativiștii și deconstrucționiștii, partizanii „comunităților interpretative" sau ai naționalismelor drapate, postmodern, în „multiculturalism".

Ori, altminteri, trebuie acceptat că, etalonul sau criteriul de judecare fiind arbitrare, propuse din afară, nu există

comparație cu rezultat unic, constant, ci acesta poate varia în orice fel, în măsura în care instituțiile puterii, tradiția locului ori alte circumstanțe dau prioritate unui criteriu sau altuia. Pe această concluzie se bazează, spre pildă, „revizioniștii" istoriei, care pretind că istoria „oficială", fiind redactată la comanda socială a învingătorilor, poate fi oricînd răsturnată și rescrisă. Comparația culturală extrinsecă – atunci cînd ea este comisă – rămîne, din acest punct de vedere, un *act de autoritate:* un anumit sistem dominant politic, militar, economic își impune de cele mai multe ori valorile proprii, insistînd, poate fără temei, că acestea ar avea o justificare universală. Binecunoscutul principiu: *învingătorii au întotdeauna dreptate* este *motto*-ul acestei comparații. *Parohialismul cultural devine, atunci, urmarea firească a aplicării modelului comparației extrinseci.*

Dar tot de aici mai decurge o importantă consecință: dacă adepții parohialismului cultural au dreptate, ei au neapărat dreptate *numai* între limitele modelului oferit de comparația extrinsecă. Parohialismul rămîne invincibil teoretic atîta vreme cît formula „turnirului credințelor" prezentată mai sus este singura legitimată să ne modeleze felul de a gîndi, în ansamblu, comparațiile culturale.

Întrebarea care sosește atunci imediat este dacă sîntem, de fapt, obligați să ne menținem numai între limitele comparației extrinseci, sau, altfel spus, dacă practica spontană a comparației culturale are *întotdeauna*, ca substrat formal, *numai* modelul „turnirului credințelor" pe care l-am ilustrat pînă în acest moment.

4. Convertirea lui Bulan

Puțin după 950, Hasdai ibn Shaprut, medic de curte evreu și ministru al emirului Cordobei, Abd er-Rahman al

III-lea, inițiază ceea ce se va numi cîndva, de către eruditi, „corespondența khazară" (KOESTLER, 1976; DUNLOP, 1967). El trimite o scrisoare *kaganului* (regelui) khazarilor de pe Volga, Iosif, despre care auzise lucrul uimitor că domnea peste un popor ce se convertise la iudaism. Cîțiva ani mai tîrziu, sosește scrisoarea cu răspunsul lui Iosif. Hasdai află că, într-adevăr, acest neam turcic care erau khazarii se convertise la iudaism cam cu două sute de ani mainte de domnia lui Iosif, pe cînd era kagan strămoșul său, Bulan.

La prima vedere, convertirea acestuia, ce a urmat unui „turnir al credințelor", seamănă întrucîtva cu cea a lui Vladimir. Ca și în cazul cneazului rus, înaintea prințului păgîn sosesc reprezentanții mai multor religii, în cazul khazar, un musulman, un creștin și un evreu. Asemănarea cu scenariul convertirii lui Vladimir încetează însă aici. În loc să-și exprime mai direct sau mai ascuns preferințele și opțiunile personale preexistente și să decidă în funcție de ele, Bulan îl întreabă pe creștin care dintre celelalte două religii monoteiste i se pare mai aproape de Adevăr, firește, *după* a sa proprie. Creștinul se oprește la iudaism, socotindu-l, din perspectiva lui, mai aproape de Adevăr decît islamismul. Kaganul procedează în același fel și cu mahomedanul, care, de asemenea, atribuie iudaismului mai mult adevăr decît creștinismului. În acel moment, Bulan declară iudaismul învingător în competiție, deoarece acesta beneficiază nu numai de propria sa „mărturie", ci și de „mărturia" celorlalte două credințe.

Conversiunea lui Bulan este povestită cu unele detalii schimbate de o sursă arabă din secolul al XI-lea, *Cartea regatelor și a drumurilor* a lui Al-Bekri (KOESTLER, 1976, *74*; DUNLOP, 1967, *97*). Se spune aici că, înaintea kaganului, iudeul l-a întrebat pe creștin ce părere are despre Moise și Thora. Acesta recunoaște că Moise este un mare profet, iar Thora spune adevărul, dar susține că Isus,

fiul Mariei, este Cuvîntul întrupat. La care iudeul declară: „*Nu cunosc doctrina sa, în timp ce el o acceptă pe a mea.*" Deși, din motive lesne de înțeles, cronica arabă scrie că musulmanul a fost ucis prin fraudă înainte de a putea să ajungă și el înaintea kaganului, este clar că discuția dintre el și iudeu s-ar fi desfășurat în același fel și cu același rezultat precum cea dintre iudeu și creștin. Fiindcă și pentru musulmani Moise și Thora sînt venerabili, dar Mahomed și Coranul nu sînt venerabile pentru iudei.

Să precizăm imediat că, pentru cercetarea în care ne-am lansat, este lipsit de importanță să știm dacă convertirea khazarilor la iudaism s-a petrecut într-adevăr în modul relatat. Nu *istoricitatea* evenimentului este ceea ce ne interesează aici, ci doar capacitatea povestirii de a înfățișa un *tip ideal și totodată exemplar de comparație culturală, diferit de cea extrinsecă.* Istoria convertirii lui Bulan e luată aici exclusiv ca „un mit fondator" al unei comparații, alta decît cea extrinsecă.

Cît de diferit este acest tip de „turnir al credințelor" de tipul uzual se vede imediat: dacă în relatarea din „corespondența khazară" Bulan este cel care pune întrebările, în cronica arabă, în schimb, același rol este împlinit chiar de iudeu, fără ca rezultatul confruntării să fie diferit. Cu condiția ca dialogul să decurgă după aceeași schemă, oricine, așadar, poate pune întrebările, indiferent de credința sa. *Decizia nu mai este, prin urmare, arbitrară, în sensul că ea nu depinde de persoana și opiniile unui arbitru.* Dar, dacă nu este arbitrară, înseamnă că ea nu-și află criteriul în opțiunea judecătorului. Nu acesta impune victoria, ci jucătorii înșiși, dialogînd, ajung singuri la o concluzie pe care fie unul dintre ei, fie altcineva o formulează. De fapt, concluzia exista deja, în implicitul relațiilor dintre cele trei religii sau cele trei cărți sacre, iar dialogul nu a făcut decît s-o expliciteze. Decizia apare, așadar, din *interiorul cercului*

jucătorilor și nu din exteriorul lor, iar comparația poate fi numită, de aceea, *intrinsecă*.

Este fundamentală de notat diferența dintre felul cum se realizează comparația extrinsecă și felul în care se realizează comparația intrinsecă: în primul caz avem, în principiu, de a face cu o *succesiune de discursuri* ale protagoniștilor, care, răspunzînd sau nu fiecare unor întrebări ale arbitrului, își elogiază propria religie și o critică pe cea a adversarilor. Joacă aici un rol important tipul argumentelor, logica demonstrației, calitatea expunerii etc., mai puțin pentru a determina cu adevărat decizia, care, așa cum spuneam, este luată în prealabil, cît pentru a o legitima în ochii publicului actual sau potențial. Spre exemplu, înaintea lui Vladimir, preotul ortodox și-a început discursul printr-o respingere violentă a celorlalte religii. Discursul acesta este așadar pur *esențialist*, deoarece el introduce, ca temei al comparației, o esență exterioară substanței concretului.

Dincolo, în cazul comparației intrinseci, nu întîlnim discursuri, ci un *dialog*, a cărui miză nu este elogiul și critica unor idei și convingeri, însoțite de argumentația respectivă, ci doar stabilirea unei *relații de ordine*, în fapt explicitarea, punerea ei în lumină. Important nu este aici *de ce* se susține că, să spunem, creștinismul e mai bun sau mai adevărat decît iudaismul sau decît Islamul (adică ceea ce rezultă din criteriile de comparație extrinsecă), ci contează doar *care* dintre religii este declarată de către mai mulți oameni „mai bună". Iată de ce este indiferentă motivația particulară atribuită eventual acestei relații de ordine, lucru confirmat și de existența celor două versiuni ale turnirului lui Bulan. Esențială este aici doar ordinea prezentă pe lista de preferințe a participanților.

Avem de-a face, prin urmare, cu o decizie *intersubiectivă* și nu cu una individuală. Fiind independentă atît de persoana și de poziția arbitrului, cît și de felul în care

relația de ordine propusă este motivată de către participanți, s-ar părea că decizia spune ceva efectiv numai despre *natura relațiilor* sistemelor de valori care intră în joc. Pe de altă parte, fiind vorba despre un dialog, și nu despre o suită de monologuri, am putea susține cu temei că tipul de comparație intrinsecă permite participanților să se afirme ca persoane, să se ia unii pe alții în serios în această calitate.

Mai există însă o deosebire între cele două tipuri de comparație culturală, ce ni se pare extrem de interesantă. Pentru a o percepe, să detaliem mecanismul de decizie al comparației intrinseci.

Este lesne de observat că acest mecanism acționează în *două etape*: în decursul celei dintîi, să presupunem că cei trei protagoniști, reprezentanții a trei religii și trei cărți sacre, sînt întrebați pe rînd care dintre cele trei este religia pe care o prețuiesc *cel mai mult*, sau o consideră *cea mai adevărată*. Este limpede că fiecare va numi, în această calitate, propria sa religie. Vom acorda cîte două puncte fiecăruia și vom constata că ei se află la egalitate, situația fiind, deocamdată, indecidabilă.

Urmează etapa a doua: de data aceasta, competitorii nu vor mai fi întrebați care este religia apreciată cel mai mult, ci care este aceea apreciată ca venind pe *locul doi*, reprezentînd, așadar, un „second choice", un bine de gradul doi, un *adevăr secund* etc. Știm ce se întîmplă: atît creștinul, cît și musulmanul aleg, drept *opțiune secundă*, iudaismul sau, mai exact, Vechiul Testament, pe care ambii îl rînduiesc printre cărțile sacre, în timp ce iudeul pur și simplu nu are opțiune secundă distinctă (la el opțiunea primă și opțiunea secundă coincid, deoarece iudeii nu acordă un caracter sacru, fie și de gradul doi, nici Noului Testament, nici Coranului, și îi consideră pe Isus și Mahomet impostori, pe cîtă vreme atît creștinii, cît și mahomedanii acordă venerație lui Moise și profeților biblici). Or, dacă pentru

cea de-a doua opțiune adăugăm numai un singur punct, observăm că iudaismul va însuma în final 4 puncte (două de la iudeu și cîte unul de la creștin și de la mahomedan), în timp ce celelalte două religii vor rămîne numai cu cîte 2 puncte.

Am putea generaliza situația chiar și pentru cazul în care, să zicem, nu există, la nici un participant la întrecere, *coincidență între opțiunea întîi și opțiunea secundă*: de exemplu, să presupunem că iudeul ar opta, în primă opțiune, pentru Talmud, și nu pentru Vechiul Testament. În acest caz, Talmudul, la fel ca și Coranul și Noul Testament, ar primi cîte 2 puncte. Numai că, o dată depășită prima opțiune, la a doua opțiune toți trei participanții ar desemna, evident, Vechiul Testament, care ar primi astfel 3 puncte, întrecînd chiar și așa în apreciere pe oricare dintre celelalte trei cărți. (Practic, în această ultimă situație, kaganul ar fi trebuit să se convertească nu la iudaismul ortodox, ci la „karaism", un iudaism arhaic și fundamentalist care respingea „Legea Orală" – Talmudul – și accepta numai „Legea Scrisă" – Vechiul Testament. Unii istorici cred că rolul jucat de karaism în regatul khazar a fost mare, dacă nu dominant.)

Se înțelege astfel că ceea ce produce în fapt diferența, ceea ce asigură *decidabilitatea*, introducînd *precedența* Vechiului Testament în turnirul lui Bulan, este tocmai *opțiunea secundă*, adică ceea ce este ales de o bună majoritate ca venind pe locul doi în valoare și calitate. Comparația extrinsecă se baza, în fapt, pe *prima alegere*: arbitrul, judecătorul decideau în funcție de ceea ce iubeau ei cel mai mult, doreau cel mai mult, așteptau cel mai mult.

Comparația intrinsecă valorizează, dimpotrivă, cea de-*a doua alegere*. Important în cazul ei devine *secundarul*, ceea ce oamenii doresc, iubesc, preferă numai *în al doilea rînd*, atunci cînd, dintr-un motiv sau altul, dorința lor cea mai puternică ajunge să fie îngrădită. Or, în timp ce prima

opțiune este foarte personalizată, idiosincratică uneori, partizană de obicei, radicală, opțiunea secundă pare a fi mai puțin personalizată, mult mai puțin localizată și specifică. Ceea ce dorim cel mai mult ne individualizează și ne separă nu o dată; ceea ce dorim numai în al doilea rînd ne asociază și ne alătură. De aceea, a doua opțiune este mai puțin imperativă, cît și mai puțin spontană. Presupunînd un consimțămînt mai puțin gălăgios, dar mai general, ea fluctuează cu o amplitudine mai mică și mai rar, astfel încît *există un număr mult mai mic de opțiuni secundare decît de prime opțiuni.*

Merită notat că această ultimă propoziție este adevărată numai atunci cînd în alegere intervine și un *calcul rațional.* De exemplu, dacă mai mulți oameni sînt întrebați asupra preferințelor lor coloristice, este probabil că vom obține răspunsuri tot la fel de diverse la nivelul celei de-a doua opțiuni, ca și la nivelul primei opțiuni. În schimb, dacă mai multor adolescenți li se va cere să formuleze opțiuni privitoare la viitoarea lor profesie, este probabil că opțiunile lor secunde vor fi cu mult mai limitate decît primele lor opțiuni. Prima opțiune, în acest caz, este de multe ori un vis, în timp ce cea de-a doua ține seama de anumite constrîngeri materiale, sociale și personale, realizînd o *negociere* între acestea și dorința pură.

Ca urmare, o asemenea decizie bazată pe opțiuni secunde va avea mai multă durabilitate, va oferi mai puțină fluiditate, rezistînd mai solid înaintea umorilor gustului, chiar dacă se va impune mai anevoie și cu ezitări. De asemenea, ea este în general mai ușor de legitimat cu argumente acceptabile de un număr mai mare de oameni. Iată principiul care face posibilă comparația intrinsecă.

Dar ce se obține, totuși, în urma acestui tip de decizie, luată după două „tururi de scrutin"? Comunică rezultatul obținut, spre exemplu, o veritabilă superioritate a unuia dintre aceste sisteme? Nu: spre deosebire de comparația

extrinsecă, ce proclamă o *superioritate* netă și clară (deși subiectivă) a unui sistem de valori asupra altuia sau altora, confecționînd în final o *ierarhie cu mai multe trepte*, comparația intrinsecă este mult mai *modestă*. Cel mult, ea comunică ceea ce aș numi o anumită *precedență*. De aceea, convertindu-se la iudaism, Bulan s-a pripit probabil întrucîtva: din înfruntarea celor trei religii a reieșit de fapt nu necesitatea unei convertiri (ceea ce implică doar opțiunea primă), cît faptul că *nu poți respinge radical* Vechiul Testament și iudaismul, fără ca prin aceasta să pui în discuție Noul Testament și Coranul (procedînd invers, nu se întîmplă, firește, același lucru).

În al doilea rînd, comparația intrinsecă nu ne spune nimic despre relația dintre celelalte două religii – islamismul și creștinismul – ea neputînd să stabilească între acestea nici măcar o relație de precedență. Prin urmare, comparația intrinsecă nu poate produce o ierarhie cu mai multe trepte. De fapt, ea oferă nu o ierarhie, ci o *relație orientată*. Comparația extrinsecă este o comparație „tare", dar dependentă de criteriile arbitrului, comparația intrinsecă este „slabă", independentă însă de vreun arbitru. Prima poate conduce la rezultate spectaculoase, la ierarhii complexe, dar instabile, cea de-a doua pare să poată compensa relativa modestie a rezultatelor printr-o anumită stabilitate și raționalitate.

Din acest punct de vedere, trebuie observat că tocmai faptul că Vechiul Testament constituie opțiunea secundă a creștinilor, și aceasta cu atît mai constant și mai temeinic cu cît ei își iau religia proprie mai în serios, trebuie să fi contat mult în relativa toleranță cu care au fost tratați evreii în Evul Mediu de către, nu întîmplător, o însemnată parte a *ierarhiei ecleziastice* (cu excepția celei spaniole).

De exemplu, marile persecuții, uciderile și jafurile pe care le-au avut de îndurat evreii mai ales în timpul Cruciadelor s-au datorat de obicei fie nobililor, fie mai ales

gloatelor fanatizate. A rămas faimos cazul episcopului Ioan de Speier care, în timpul Cruciadei I, nu numai că i-a apărat pe evrei, dar a pus să fie aspru pedepsiți persecutorii lor (EISENBERG, 1993, *203*). În timpul Cruciadei a II-a, Sf. Bernard de Clairvaux a intervenit personal pentru a-l opri pe fanaticul monah Radulf, ce îndemna masele să ucidă evrei. Iar mai tîrziu, în secolul al XIII-lea, Papa Inocențiu al IV-lea denunță acuzațiile de omor ritual aduse evreilor (EISENBERG, 1993, *210-213*). De fapt, Biserica, care altminteri nu-i iubea cîtuși de puțin pe evrei, știa totuși foarte bine că anihilarea evreilor, adică a celor a căror *opțiune primă* este Vechiul Testament, ar fi afectat grav chiar temeiurile creștinismului pentru care Vechiul Testament rămîne încă *opțiunea secundă*. Sau, altfel spus, de vreme ce în interiorul fiecărui creștin există în subsidiar un iudeu, a-l distruge (prin ucidere sau convertire forțată) pe iudeul din afară înseamnă a-l nimici și pe „iudeul dinăuntru", ceea ce conduce la o sinucidere teologică.

Iată de ce anti-iudaismul tradițional consimte la persecuție, dar nu la exterminare, și tinde să considere convertirea voluntară la creștinism drept o soluție optimă. Numai o biserică sau un creștinism denaturat și păgînizat vor recurge, în secolul XX, la veritabilul antisemitism. „Soluția finală" nu va fi de conceput decît într-o epocă și o societate profund decreștinate în interiorul lor și profund devotate unui Stat devenit atotputernic ce-și anexase Bisericile, deja erodate de o gnoză *sui generis*. Nu este o întîmplare, de aceea, că un gînditor autentic creștin ca Berdiaev poate scrie:

> *Este cu adevărat uimitoare superficialitatea creștinilor care consideră posibil ca ei să fie antisemiți. Prin izvoarele lui umane, creștinismul este o religie de tip evreiesc, cu alte cuvinte de tip mesianic-profetic... Ar trebui recunoscut ca deosebit de semnificativ faptul că antisemitismul germanic se transformă în anticreștinism* (BERDIAEV, 1992).

Sîntem, ca regulă generală, tentați să acordăm toată biruința *celui dintîi*, ocupantului locului unu în orice competiție. Cel care stă în față îi lipsește de glorie și îi alungă adesea în obscuritate pe toți ceilalți. Vocabule precum „principe" (*princeps*), „Fürst", „președinte" (*praesidens*), „șef" (*chef*) atestă, etimologic, reprezentarea comună potrivit căreia *primul* are întreaga autoritate și putere. Din această perspectivă, al doilea rămîne doar un *locțiitor* a cărui singură șansă este să-l detroneze pe primul, luîndu-i, dacă poate, locul și utilizînd în acest scop fie forța, fie servindu-se de înșelăciune, precum Iacob împotriva lui Esau. Dar, în acest fel, secundul, la rîndul lui, devine *primul* și este amenințat de răscoala unui nou locțiitor. Victoria primului este, incontestabil, reală și adesea impozantă. Dar ea rămîne fragilă, contestată mai întotdeauna cu vehemență, locală.

Or, natura comparației intrinseci sugerează că există și o altfel de biruință, mai ascunsă, mai obscură, greu de perceput uneori, confundabilă cu înfrîngerea, parțială adesea, dar întotdeauna durabilă, translocală, intersubiectivă, mai stabilă, greu de anulat în timp. În acest caz, tocmai cel de-al doilea sosit și nu întîiul cîștigă, subsidiarul latent și mai fragil are prioritate asupra dominatorului aparent: opțiunea secundară și nu cea primară obține, mai greu și mult mai tîrziu, ce-i drept, diferența hotărîtoare.

Aceste pagini vor să arate cît de mult, de fapt, depind existența și practicile noastre bune de un principiu, aparent paradoxal, pe care îl putem formula și astfel: *al doilea sosit, secundul, e cîștigătorul.*

III. Referința

1. „Bazarul de orînduiri“

Fără s-o știe, regele khazar a ilustrat printr-o formulă dialogică pregnantă o procedură comparativă ce ne pare extrem de răspîndită, de importantă, fie și acoperită de tăcerea implicitului. Probabil că, dacă lumea este ceva mai puțin haotică în fapt decît ne-o reclamă diverse teorii catastrofice, dacă persistă totuși printre noi o anumită ordine practică, fie și firavă, aceasta se datorește și recursului implicit la diferite forme tacite, implicite, de „turnir al lui Bulan“. Ne revine să încercăm să le explicităm.

Să presupunem, așadar, că, nemulțumit de confruntarea ideologiilor și a sistemelor politice, neputîndu-se decide care dintre acestea merită mai mult respect și care trebuie aleasă ori, respectiv, ales pentru o bună guvernare, kaganul (un kagan poate modernizat) s-ar decide să invite pe cîțiva dintre reprezentanții principalelor ideologii, spre a-i solicita să se întreacă. Că monahul iudeo-turc, oricît de barbar ar fi rămas și neștiutor al subtilităților civilizațiilor avansate, era îndreptățit să repete și sub aspect politic experiența sa confesională, se vede de îndată: comparația

între diferite forme de guvernare, de fapt între diferitele ideologii pe care guvernările se întemeiază, s-a făcut, la modul teoretic și explicit, de regulă în maniera *extrinsecă*. După inaugurarea procedurii tradiționale schițate de Herodot la care m-am referit (și pe care a reluat-o la noi într-o manieră parodică Budai-Deleanu în *Țiganiada*), Platon consacră comparația extrinsecă a sistemelor politice în *Republica*. Ierarhizînd, în Cărțile VIII și IX ale dialogului, în această ordine: *timarhia, oligarhia, democrația* și *tirania*, Platon folosește drept criteriu și drept canon constituția statului său perfect, ideal, pe care tocmai o descrisese:

> *...după ce ai înfățișat orînduiala cetății* [ideale], *ai afirmat că cetatea astfel înfățișată e bună... Cît despre celelalte cetăți, pe acelea le-ai declarat pline de cusururi, dacă aceasta este așa cum trebuie* [subl. A.C.] (PLATON, Rep, *455a*).

Altfel spus, *utopia* administrează judecarea formelor de guvernare reale, consacrîndu-le drept *corupte* în diferite grade. Doar că o idee, o formă socio-politică, este proclamată drept utopică, adică de *nicăieri*, numai de către cei ce nu cred în ea, după cum observase Karl Mannheim; pentru ceilalți, pentru susținătorii ei, fie ei marxiști, troțkiști, maoiști, fasciști, integriști etc., adică pentru cei ce *cred*, ea este consacrată ca știință, adevăr, realism pur (MANNHEIM, *203*). A compara în acest mod societățile nu este altceva, așadar, decît un *acte de foi*, o investiție irațională, o opțiune de tip religios, deși nedeclarată adesea ca atare.

Bineînțeles că, pentru comparație, se pot utiliza și criterii mai pragmatice: venitul pe cap de locuitor, felul în care se repartizează avuția socială, stabilitatea instituțională, gradul de responsabilitate a conducătorilor, iar științele politice moderne au găsit mijloace de cuantificare a majorității unor asemenea criterii. Să nu ne lăsăm însă înșelați de aparența de obiectivitate conferită de cifre. La

baza lor se află întotdeauna criterii valorice exterioare asupra cărora trebuie, în prealabil, căzut de acord.

Confruntați, așadar, cu blocajul verosimil al comparației extrinseci, să încercăm compararea intrinsecă a sistemelor politice și de guvernare. Îi vom invita înaintea unui kagan fictiv pe reprezentanții acestor sisteme, modernizîndu-le astfel, eventual, întrucîtva denumirea (dacă nu și conținutul). Să admitem, așadar, de exemplu, că un *fascist*, un *comunist* și un partizan al *democrației liberale* se strîng laolaltă, încercînd să afle care dintre sisteme are, dacă nu o superioritate față de celelalte, măcar o anumită precedență. Problema este atunci ce întrebare discriminantă ar trebui să le fie pusă?

Știm deja că nu trebuie puse întrebări de tip substanțialist, că nu trebuie să cerem explicații și justificări, ci simple evaluări. Pentru a evita tocmai ca metafizica justificărilor să invadeze și să invalideze evaluarea, propun să-i întrebăm pe diferiții adepți ai sistemelor politice *în ce sistem politic preferă ei să trăiască*. Firește, la „primul tur de scrutin", fiecare va opta pentru propriul său sistem. Dar ce se va întîmpla dacă, opțiunea primă fiind dintr-un motiv sau altul blocată, li se va solicita formularea celei de-a doua opțiuni?

Există un răspuns foarte vechi, dar mereu reluat, și nu atît în chip declarativ, cît practic, la această întrebare. Îl întîlnim, în mod exemplar, tot la Platon, care recurge tacit la o comparație intrinsecă. Răspunsul său este cu atît mai semnificativ și mai valabil cu cît, ideologic vorbind, opțiunea *primă* a filozofului (între sistemele *reale*) era fermă și era deja luată: o formă de aristocrație, dacă nu chiar un stat totalitar, cum susține Popper. Așadar, referindu-se, în *Republica*, la democrație, el spune: „*E clar că fiecare își va orîndui propriul fel de viață, acela care i-ar fi pe plac.*" Și apoi adaugă:

> *Din pricina toleranței ei* [a democrației], *există acolo toate felurile de orînduiri și cel care vrea să proiecteze o cetate... are posibilitatea să alcagă felul de cetate care îi este pe plac, ca și cînd, ajungînd*

la un bazar de regimuri politice și alegînd, el ar putea astfel plănui cetatea sa (PLATON, Rep, *557d*).

Prin urmare, susține Platon, cînd cineva nu poate trăi în orînduirea politică favorită – fie ea tiranie, oligarhie, (noi am spune, printr-o licență) *fie comunism, fie fascism* etc. – îi rămîne să trăiască în democrație, unde, la nevoie, el poate afla sau reconstrui, în mic, guvernarea respectivă preferată. Democratul este singurul care nu are alt regim decît cel liberal unde să poată trăi fără primejdie. Pentru el, cea de-a doua opțiune coincide cu prima.

Expresia „bazar de orînduiri" (*pantopolion ton politeion*) este, firește, derogativă, dar, nu mai puțin, ea exprimă un adevăr fundamental: *democrația poate accepta, între limitele ei constituționale, „rezervații" sau „interpretări" mai mult sau mai puțin non-democratice.* Spun, cu aceasta, că legile și regulile după care se conduce democrația pot fi adoptate de persoane sau grupuri antidemocratice sau nedemocratice, ce le vor folosi în propriile lor interese. Acestea pot în mod legal alcătui asociații legale, pot vota, trimite deputați în parlamente, pot edita publicații etc. Lucrul nu este posibil în alte sisteme: un stat fascist îi va persecuta și interzice pe comuniști, un stat comunist, pe fasciști și ambele – pe democrați. Aceasta confirmă că, pentru democrați, nu există o a doua opțiune distinctă de prima.

S-ar putea replica, eventual, că există partizani ai unor regimuri antidemocratice care detestă în asemenea măsură democrația sau care își iubesc atît de mult patria, încît ei preferă să moară în țara lor, precum Socrate în închisoare, decît să emigreze și că, în consecință, nici acești oameni nu ar avea o opțiune secundă democratică. Raționamentul acesta e fals în măsura în care oamenii respectivi sînt efectiv solicitați să-și exprime *preferințele* și să aleagă un regim politic dintre mai multe posibile. Căci a exprima o preferință sau a face o alegere politică presupune că persoana în cauză a avut deja libertatea deopotrivă interioară

și exterioară de a decide. O dispută și un dialog de tipul celui relatat de istoria lui Bulan sugerează existența măcar a unei *situații proto-democratice*, acceptată tacit, de vreme ce adversarii se supun scenariului disputei. Dovada că există o listă de preferințe, unde democrația stă în poziția a doua, e dată oricînd cineva își permite ca, în urma unui proces deliberativ sau a unui dialog, să-și exprime deschis și liber preferința fie și pentru o tiranie.

Faptul că democrația reprezintă opțiunea secundă pentru adepții unor regimuri politice diferite de cel democratic e admis de Platon și în *Politicul* (PLATON, Pol, *302b-303b*). Aici, Platon face o analiză a sistemelor politice bazată pe două criterii: primul se referă la numărul celor care conduc și, astfel, de aici provin cele trei orînduiri fundamentale: cea în care conduce unul singur – monarhia, cea în care conduce un număr limitat – oligarhia, și cea în care conduce mulțimea, poporul. Acum intervine al doilea criteriu, stabilind că fiecare dintre aceste orînduiri se poate prezenta sub două aspecte, ținînd seama de posibilitatea ca regimul să funcționeze potrivit unor legi (*kata nomous*), sau fără să țină seama de legi (*paranomos*). Evident că regimurile „legale" sînt, în principiu, superioare celor „ilegale" (sau ilegitime), dar felul cum se ierarhizează toate cele șase forme este plin de interes: monarhia „legală" este cel mai bun regim dintre toate și el întruchipează de fapt statul perfect descris și în *Republica*. Dimpotrivă, monarhia „ilegală", care nu este altceva decît o *tiranie*, se arată a fi, dintre toate, regimul cel mai rău. Guvernarea celor puțini, cînd e legală, formează ceea ce Platon numește „aristocrație" și ocupă poziția a doua în bine, dar, cînd este „ilegală", se cheamă „oligarhie" și ocupă poziția secundă în rău. Cum se poate ușor bănui, democrația ocupă poziția centrală sub ambele ei forme. Ea este, spune Platon,

> *...dintre toate orînduirile legale cea mai rea și dintre toate orînduirile ilegale cea mai bună. Iar atunci cînd toate regimurile sînt*

nelegiuite, e preferabil să trăiești în democrație (nika zen), *dar cînd ele sînt bine conduse, cel mai puțin trebuie trăit acolo.*

Altfel spus, atunci cînd, din pricina degenerării și a corupției (ceea ce se întîmplă aproape întotdeauna), opțiunea primară pentru formele de guvernămînt aristocratice nu este acceptabilă, sau cînd, dintr-un motiv sau un altul, partizanul unui regim non-democratic este silit de regimul respectiv să se exileze, democrația, ca loc de azil, devine obiectul celei de-a doua opțiuni. Exemplele moderne abundă, de la Lenin care și-a găsit refugiul în Elveția și pînă la ayatolahul Khomeiny, care, după mulți ani de exil în Franța, s-a reîntors în Iran, unde a edificat un regim profund antidemocratic și antioccidental.

Consecința imediată a celor spuse mai sus este că, dacă îi înlocuim pe adepții religiilor (sau ai cărților sfinte respective) prin partizanii ideologiilor esențiale sau ai sistemelor respective de guvernare, obținem o discriminare între ele din nou pe seama *celei de-a doua opțiuni*, de data aceasta democrația cîștigînd *precedența* pe care o primise anterior, în baza celeilalte comparații, Vechiul Testament.

Dar, s-ar părea, tot o consecință a acestei înlocuiri ar fi și plasarea, să zicem, a comunismului, respectiv, a creștinismului, în aceeași rubrică dezavantajoasă, ceea ce, firește, fie și datorită simplei alăturări a acestora, ar putea stîrni vehemente proteste. Protestele sînt, într-adevăr, întemeiate, iar eroarea pe care am fi putut-o comite astfel ne arată bine particularitățile comparației intrinseci și marea ei deosebire de cea extrinsecă.

Într-adevăr, noi sîntem obișnuiți să raționăm în felul următor: de vreme ce, să spunem, elementul *a* și elementul α se află pe o poziție similară într-un tabel tip, și deoarece apreciem pe *a* ca fiind „rău", „negativ" etc., vom tinde să trecem evaluarea negativă și asupra lui α. *Procedura tranzitivității este însă ilegitimă* din punctul de vedere al comparației intrinseci. Aceasta stabilește strict o *relație*

orientată între anumite elemente. Am putea, eventual, *cel mult* declara că *a* este „mai rău" decît un anume element *b*, care obținuse anterior cea de-a doua opțiune și că, în baza unei alte opțiuni secunde, α este „mai rău" decît corespondentul său β. *Or, a fi „mai rău" nu înseamnă deloc a fi „rău"*. Întru sfințenie, sfîntul este firește „mai rău" decît Dumnezeu, dar altminteri sfîntul e „bun" și nu „rău". La fel, aurul este mai ieftin decît platina, dar aurul rămîne un metal nobil și scump. De aceea, noi putem oricînd declara fascismul și comunismul „rele" în absolut, printr-o judecată de primă opțiune. În baza celei de-a doua opțiuni însă, le putem numi doar „mai puțin de preferat" decît democrația, iar aceasta deocamdată pur și simplu fiindcă, trăind într-o democrație, se poate construi „o insulă" comunistă sau fascistă (partide, de exemplu), în timp ce a trăi liber într-o dictatură este cu neputință. Așadar, nu sîntem îndreptățiți să utilizăm pentru nici una dintre entitățile ideologice *pozitivul* sau *superlativul*, ci trebuie să ne limităm la *comparativ*. De asemenea, chiar dacă în temeiul primei opțiuni avem toată libertatea să apreciem Noul Testament ca „foarte bun", înaintea kaganului acesta se va înfățișa ca „preferabil în măsură mai mică" decît Vechiul Testament.

De fapt, cînd comparăm în mod extrinsec, evaluăm mai întîi lucrurile, declarîndu-le „bune" și „rele" în temeiul criteriilor exterioare propuse, și numai apoi le alăturăm mental și le supunem astfel comparației, obținînd o relație și o ierarhie între ele. Dimpotrivă, cînd comparăm intrinsec, noi nu evaluăm în prealabil elementele culturale, ci observăm cum interacționează ele efectiv, practic, căutînd doar să descoperim și să explicităm *relația orientată existentă spontan*, relație care însă nu ne poate cîtuși de puțin nici striga și nici șopti ceva despre natura și prețul lucrurilor *în sine*.

Comparația extrinsecă este, așadar, cu mult mai liberă: în temeiul său, *orice* entități culturale pot fi comparate

între ele cu egal de multă sau de puțină îndreptățire metodologică, spre exemplu, Vechiul Testament și Vedele, Confucius și Platon, fundamentalismul islamic și nazismul etc. Dimpotrivă, comparația intrinsecă presupune neapărat *contiguitatea, raportul* efectiv, practic al elementelor de comparat, dar și alte relații mai complicate la care mă voi referi. Aceste elemente sînt comparabile numai în măsura în care ele se asociază, intră în relație *realiter*. Ea nu are sens decît pentru elementele culturale cu contacte multiple și profunde, contacte reale și nu imaginare, ipotetice; uneori, chiar dacă nu în mod necesar, pentru elemente între care există o relație genetică. Comparația intrinsecă este, în mod fundamental, *intranzitivă*, în sensul că relația obținută într-un caz are o valoare pur relativă și locală, neputînd fi extrapolată. De aici, o anumită greutate în a construi modele generale ale comparației intrinseci. Ea se poate mult mai bine și mai adecvat descrie printr-o cazuistică. Presupunînd, deci, numeroase limitări, comparația intrinsecă este, cum am mai spus, *slabă*, singurul ei avantaj, dar care îi compensează, cred, defectele, fiind autonomia ei față de criterii exterioare, caracterul ei *non-arbitrar și intersubiectiv*, remarcabila sa stabilitate.

2. Absența metafizicii

Bazată fiind pe comparația intrinsecă, esențială devine, de aceea, non-dependența poziției ocupate de sistemul democratic față de un scenariu *metafizic*, oricare ar fi el; ea depinde numai de *scenariul dialogic* al „turnirului khazar". Mă apropii, în acest punct, de John Rawls, care a încercat să fundamenteze „dreptul" într-un sistem democratic, nu pe o concepție metafizică asupra „supremului

bine", ci pe *fairness* (ceea ce am putea traduce prin „corectitudine"), care se susține pe *conceperea societății ca un sistem de cooperare între persoane libere și egale* (RAWLS, 1997)[1]. Numai că, după părerea mea, Rawls reintroduce totuși, cel puțin aparent, o ipoteză metafizică asupra naturii umane: el admite, ca precondiție pentru cooperare, faptul că cetățenii pot pretinde a se raporta unii la alții *numai* ca „persoane libere și egale". Ei vor descoperi amintita *fairness* dacă vor omite, voluntar, să se refere la toate celelalte determinări ale lor, în afara libertății și a egalității, procedînd ca și cînd s-ar afla „sub un văl de ignoranță". Dar încă nu este clar de ce este obligatoriu ca ei să se considere pe sine persoane libere și egale. Și ce înseamnă „libere" și, mai ales, ce înseamnă „egale"? Și, mai ales, cum pot fi persoanele abstrase din determinările lor concrete? (SANDEL, 1997)

De fapt însă, acest „constructivism kantian" – cum și-l numește Rawls – rămîne extrem de interesant. Totuși, pentru a evita ca întrebări precum cele de mai sus să creeze dificultăți, trebuie, după părerea mea, pornit „mai de jos", exact de la modelul sau scenariul „turnirului khazar", adică de la o situație practic-dialogică, ce are loc efectiv la un moment dat (și nu doar în chip ideal), într-un spațiu public concret (*Öffentlichkeit*). Simplul fapt că aici unii oameni își vorbesc, dialoghează, argumentează sau se justifică, și nu, să zicem, dau ordine sau se roagă, și că, în urma dialogului, se stabilesc implicit liste cu preferințe, din care unele preferințe cîștigă și altele pierd, produce emergența libertății și a egalității persoanelor, fie încă și într-o

---

[1] Evident, vezi și RAWLS, 1971. De fapt, raționamentul lui Rawls este, în bună măsură, bazat pe caracterul mai rațional al opțiunii secunde decît cel al opțiunilor prime. A alege „sub vălul ignoranței" înseamnă a alege ce-mi este convenabil atunci cînd îmi este interzis să extrag avantaje din situația mea socială sau din talentele pe care le am. Cred că tocmai explicitarea scenariului alegerii poate da o mai bună întemeiere teoriei lui Rawls.

expresie tacită, proto-democratică, după cum tot în acest fel se afirmă și posibilitatea de a se ajunge, pașnic, la o *configurație prin care să se expliciteze precedențe* între sistemele de valori puse în joc.

Trebuie reamintit, însă, că această configurație, bizuită pe o comparație intrinsecă, nu este menită să genereze neapărat și imediat „conversiuni", sau să ducă măcar la un „consens", pentru a folosi formula lui Habermas. Important, cum am mai spus-o, în cazul discuției dinaintea prințului khazar, nu a fost atît faptul „convertirii kaganului", cît acela că fundamentul creștinismului sau al islamismului nu poate fi asigurat renegînd „iudeul dinăuntru".

Nu este nevoie, deci, să ne silim a ne sustrage afilierilor și caracteristicilor noastre concrete, pentru a ne descoperi natura de persoane egale. E destul dacă ne adresăm unii altora, chiar fără obsesia de a cădea de acord pe loc. Fiindcă, indiferent de ce ar crede cu adevărat oamenii unii despre alții, împrejurarea că își adresează cuvîntul și își răspund relevă faptul că ei tind să se trateze ca ființe libere și egale în esența lor. Nu este nevoie ca, de pildă, Socrate sau Menon, din dialogul *Menon* al lui Platon, să-i considere, în mod *explicit,* pe sclavi egali cu ei înșiși; poate că nici nu o fac. Nu este nevoie nici măcar de o „poveste metafizică" despre om, cum ar fi aceea a preexistenței sufletului și a *reminiscenței;* din momentul în care Socrate consimte să dialogheze cu sclavul lui Menon, așa cum ar discuta cu oricare atenian liber, calitatea de persoană a sclavului *se revelează* de sub plasa dialogului în care el intră. Starea civilă a celor ce vorbesc poate rămîne, încă multă vreme, dominată de inegalitate. Dar primul pas al emancipării s-a făcut!

Iar acum, iată cîteva considerații privitoare la semnificația istorică a comparațiilor intrinseci: dacă plasarea unor elemente culturale în aceeași poziție în tabelul tip al comparației intrinseci nu îngăduie evaluări ale lor absolute

similare sau compatibile, totuși există, cred, posibilitatea de a întrevedea o analogie relativă în *destinul*, în *istoria acestor elemente*, ceea ce poate spune ceva despre importanța înțelegerii comparatismului intrinsec: astfel, între dificila supraviețuire, dar și afirmare a evreilor de-a lungul istoriei, în societăți mai mult sau mai puțin ostile, și deopotrivă dificila supraviețuire și afirmare – întreruptă adesea de reculuri, de dezastre, de demisii – ale sistemelor democratice (HUNTINGTON, 1991), ce atîta vreme au părut *fragile*, *vulnerabile*, înconjurate și amenințate de dictaturi solide, tiranii tari și varii fundamentalisme, îmi pare a exista o legătură. Astfel, așa cum evreii ar fi fost exterminați sau alungați din multe țări europene cu mult înaintea nazismului, dacă acest act nu ar fi distrus rădăcinile creștinismului însuși, tot așa tiraniile, fascismele și totalitarismul comunist mai ales ar fi subminat și apoi anihilat definitiv libertățile, dacă o asemenea anihilare nu ar fi distrus, într-un mod paradoxal și pe care îl vom cerceta mai tîrziu, chiar temeliile ideologice ale acelor societăți. Pe de altă parte, poate, iată de ce tentativa antisemită de a-l anihila pe evreu nu numai din interiorul societății creștine, dar și din interiorul creștinului însuși, stă printre premisele totalitarismului (ARENDT, 1993), al cărui scop explicit este distrugerea deopotrivă a iudaismului, a creștinismului, dar și a oricărui „bazar" democratic.

3. Dubla lectură

Consecința celor arătate mai sus este că democrația reprezintă mai mult decît *o oarecare orînduire politică printre celelalte*, pe care unii s-o iubească, iar alții s-o deteste cu egal de multă sau de puțină îndreptățire. Trebuie să-i recunoaștem o calitate pe care celelalte sisteme nu o

împărtășesc, indiferent de valoarea pe care le-am atribui-o sau le-am contesta-o. *Spre deosebire* de alte sisteme politice, democrația este un „bazar de orînduiri", ceea ce înseamnă că ea admite pe teritoriul său o pluralitate de valori politice și ideologice diferite, *inclusiv valorile democratice*, valori propagate de asociații, partide, publicații etc. Analog, putem spune că Vechiul Testament nu e *o carte religioasă printre celelalte* suportînd devoți și detractori. Spre deosebire de alte cărți sacre, el a fost mereu, de-a lungul secolelor, un „bazar de credințe": nu numai creștinismul (cu denominațiile sale diferite), iudaismul și islamismul și-au aflat aici fundamentul, ci același lucru s-a întîmplat de-a lungul timpului și cu formule religioase mai excentrice, precum unele gnoze (PAGELS, 1989, *65*)[1].

Dar la un bazar vin două feluri de oameni: unii, pentru că iubesc atmosfera de bazar, alții, pentru că nu au posibilitatea de a vinde sau a cumpăra în altă parte sau în alt fel. De aceea, oamenii „citesc" regulamentele bazarului în chip diferit: pentru unii bazarul e un scop în sine, pentru ceilalți bazarul e un *cadru de referință* sau un metatext. Analog stau lucrurile în ceea ce privește sistemele de valori și textele. Caracteristica principală, din acest punct de vedere, a democrației, ca și a Vechiului Testament, pare a fi aptitudinea lor de a îngădui interpretări și „lecturi" foarte diferite, pe care numai un grup relativ restrîns le-a privit drept un scop în sine; restul s-a servit de ele ca de mijloace. Aceste ultime lecturi au făcut din aceste texte *cadre de referință*, fără a reuși să le epuizeze semnificațiile.

Există, prin urmare, o „lectură" liberală, una social-democrată, una conservatoare a democrației, dar există și

---

[1] „*Gnostic interpreters, equally fascinated with the history of Adam and Eve, found in the Garden of Eden a wild flowering of interpretations. Yet many of these gnostic interpretations, however diverse they appear, share a common – and entirely unorthodox – premise*" (p. 65).

„lecturi" comuniste, fundamentaliste etc., așa cum, pe de altă parte, există lecturi creștine, musulmane, gnostice etc. ale Vechiului Testament în general și ale Pentateuhului în particular. Vreau să spun cu aceasta că, trăind într-o democrație, reprezentanții diferitelor ideologii utilizează în avantajul lor cadrul legal și politic al democrației, așa cum cadrul metatextual teologic al Vechiului Testament este utilizat în scopuri proprii de către reprezentanții diferitelor religii ori secte.

Dar faptul că Vechiul Testament, democrația și, în general, orice obiect cultural al unei opțiuni secunde se supun unor „lecturi" diferite ne aduce la constatarea că acest obiect cultural este luat în *două accepțiuni fundamental diferite*, deși adesea ușor confundabile: într-adevăr, „lecturile" sînt pe de-o parte lecturi de primă opțiune, pe de alta, lecturi ale opțiunii secunde, ambele avînd ca obiect același text. Astfel, Vechiul Testament este, mai întîi, cîmpul unei lecturi de primă opțiune din partea iudeilor (mai exact, a așa-numiților „karaiți", care nu acceptă nici o altă carte sfîntă în afara Vechiului Testament, nici măcar Talmudul). La fel, democrația este „interpretată" sub aspect practic, al posibilității de a asuma legile democratice, mai întîi de către liberal-democrați, la nivelul primei opțiuni a acestora. Apoi sosesc lecturile opțiunii secunde: creștinii, islamicii etc. pentru Vechiul Testament, diferite ideologii non-democratice pentru democrație. Or, este foarte important de remarcat că sensul noțiunii „Vechi Testament", respectiv „democrație", nu este identic în contextul celor două tipuri de lectură.

Pentru lectura de primă opțiune, pe care o vom numi *lectura radicală*, obiectul cultural respectiv este prețuit, iubit, apreciat, venerat etc. pentru el însuși, pentru conținutul său esențial. Pentru lectura de secundă opțiune, ce va fi numită *lectură referențială*, obiectul este, în principal, o *referință* – un loc de descoperit *citate fondatoare*, un

cîmp al justificărilor, un spațiu permisibil de manevră și de joc. Distincția dintre cele două tipuri de lectură ne arată că, la modul general, noi putem citi un text (un sistem politic poate fi și el asimilat unui text, iar utilizarea lui practică ori ideologică cu o lectură), fie preocupați de textul în sine, prețuindu-l ca atare, în sine (îl vom numi *text radical*), fie pentru valoarea sa ca referință pentru un alt text (vom vorbi despre *text-referință*), ce ne interesează mai mult sau pe care voim să-l concepem. În primul caz, citim un filozof pentru că dorim să cunoaștem gîndul său; în cel de-al doilea, pentru că el este cerut la un examen („textul" examenului presupune referințe la filozofia respectivă), ori fiindcă vrem să fundăm pe citate bine alese autoritatea propriei noastre elaborări. Citim un poet fie pentru că, în principal, îi iubim poezia, fie pentru că anumite imagini ale acestui poet au fost preluate de alți poeți care ne preocupă în mod predilect.

Or, Vechiul Testament, ca și sistemul democratic de guvernare, sînt, astfel, deopotrivă obiectul unei lecturi radicale, venită din partea adepților lor necondiționați și relativ mai puțin frecventă, dar și cel al unei multitudini de frecvente lecturi referențiale, cu scop *instrumental* (de exemplu, radicalul politic ce trăiește într-o democrație va utiliza disponibilitățile acesteia nu doar pentru a supraviețui, ci și pentru a-și promova scopurile proprii); dimpotrivă, multe alte sisteme (texte) sînt în mod dominant obiectul lecturii radicale, lectura referențială în cazul lor fiind mai puțin frecventă[1].

Unele texte, cele radicale, sînt citite, așadar, în mod precumpănitor (chiar dacă nu exclusiv) pentru ele însele, celelalte (textele-referință), mai ales pentru autoritatea prin

---

[1] Există o anumită relativitate a raporturilor dintre text referențial și text radical. De exemplu, și Noul Testament este un text referențial pentru foarte mulți europeni, care însă nu se mai socotesc decît „cultural-mente" creștini.

care pot întemeia alte texte. Unele reprezintă, de obicei, propria lor finalitate, altele devin intermediari pentru o finalitate străină; primele sînt, ca să spunem așa, *citite pentru a fi gustate*, celelalte sînt de cele mai multe ori *citite pentru a fi citate*.

4. Modalitățile citării

Însă orice citare cuprinde, pe de-o parte, apelul la o autoritate (*referința*), pe de altă parte, un text mai lung sau mai scurt așezat între ghilimele (*reproducerea*). Trebuie distins, prin urmare, între *a cita un autor* și *a cita un text*.

Or, ținînd cont de proporția și de greutatea relativă a celor două componente ale citării, putem, din nou, distinge trei feluri de a cita: eu, în orice caz, deosebesc între ceea ce numesc citarea *fondatoare*, citarea *convențională* și citarea *invizibilă*.

În cazul citării fondatoare, apelul la autoritate și apelul la text sînt de importanță relativ egală. Citarea fondatoare este citarea autentică, cerută cu adevărat de necesitățile compunerii unui text, dar și de cele ale prezentării sale publice. Ea presupune că noul text nu poate fi conceput fără recursul la textul-referință, căruia autoritatea îi conferă legitimitate și credibilitate. Citarea respectivă este, așadar, fondatoare, deoarece în absența ei textul respectiv nici nu ar fi putut ființa ca obiect individual, nici nu ar fi putut căpăta o legitimă ființare publică. Pe de altă parte, citarea fondatoare își recunoaște explicit datoriile pe care le are față de alte texte și își expune în mod *transparent* originile.

În citarea convențională, se acordă o importanță excesivă referinței în raport cu semnificația reală, mai degrabă modestă, a reproducerii. Citarea convențională se bazează pe o referință ornamentală, circumstanțială, nenecesară

producerii operei, dar necesară publicării ei. Textul nou există, practic, deja în momentul cînd autorul său decide, din rațiuni sociale și spre a-și legitima propria autoritate, să citeze o autoritate recunoscută. Reproducerea rămîne mai mult sau mai puțin ornamentală, fragmentul textual citat, dar prea puțin citit, fiind mai mult adăugat decît integrat noului ansamblu. Citarea convențională, prin invocarea referinței de autoritate, trebuie să garanteze, de exemplu, caracterul academic al textului, să-i asigure acestuia o anumită respectabilitate printre cei chemați, instituțional, să-l aprecieze. Citarea convențională este ipocrită: ea se pretinde fundamentală fără a fi. Ea presupune, de asemenea, o lipsă de gravitate: autorul *nu ia în serios* citatele pe care le inserează; formal, el s-ar putea descurca și în absența lor.

În sfîrșit, citarea invizibilă este o citare fondatoare *neexplicită*. De astă dată, raportul dintre referință și reproducere este deplasat spre aceasta din urmă. Autorul preferă să nu pună semnele citării și să omită trimiterile, dar analiza relevă prezența unei referințe trecute sub tăcere. Motivul tăcerii nu stă întotdeauna în lipsa de originalitate a autorului. Se întîmplă nu o dată ca, invers decît în cazul referinței convenționale, referința să fie aici, dintr-un motiv sau altul, incomodă, inacceptabilă în comunitatea căreia autorul i se adresează, ori ca explicitarea ei să pună în lumină anumite contradicții în text etc., astfel încît evitarea publicării ei să fie preferabilă.

Desigur că mai toți autorii, mari sau mici, geniali sau mediocri, produc incredibile mixaje din aceste trei tipuri de citări și că evoluția științei și a culturii nu constă numai în dezvoltarea ideilor, ci și în dezvoltarea impetuoasă a modurilor și a rațiunilor citării ideilor. Cultura, de cele mai multe ori, nu este decît un eșafodaj format din cîteva citate fondatoare, dintr-o masă enormă de citate convenționale și dintr-un număr imposibil de estimat de citate invizibile. Dar ce minunat eșafodaj!

5. Reforma citării sau luarea în serios a sistemului

Vom reveni acum la problema comparației intrinseci dintre comunism și democrație. Fără îndoială, forța fizică impune destul chiar și acelora care s-ar cuveni să se sinchisească cel mai puțin de ea, adică savanților. Atîta vreme cît comunismul era la apogeul puterii sale, eram asigurați de pretutindeni că el era, dacă nu superior, măcar echivalent democrației liberale. Îndată ce s-a prăbușit, i s-a descoperit iremediabila slăbiciune. Dar numai după trei sau patru ani, cînd foștii comuniști au revenit la putere prin alegeri libere în Polonia, Ungaria sau Bulgaria, a reînceput să se vorbească despre o forță ce devenise un moment mai devreme invizibilă. Grozavă știință!

Să remarcăm, acum, că o comparație intrinsecă poate avea loc nu numai în situația în care un comunist trăiește într-o democrație ale cărei principii el „le citează" pentru a-și apăra și propaga cauza. Chiar stînd într-un stat comunist (al „socialismului real"), comunistul (mai cu seamă dacă avea de-a face cu ideologia) era nevoit, din considerente ideologice și politice, să citeze necontenit (și deci, implicit, să evoce comparații) anumite principii ale democrației, ale statului liberal etc., ceea ce, pentru el, făcea din democrație obiect al unei opțiuni secunde și un text-referință.

Lucrurile sînt, în acest punct, bine cunoscute: marxismul, marxism-leninismul și societatea „socialismului real" au fost întotdeauna definite de ideologii respectivi drept continuări „revoluționare" ale „celor mai înaintate" curente ale ideologiei „burgheze". Fie că se enumerau printre sursele marxismului iluminismul francez, sistemul economic liberal al lui Adam Smith ori socialismul „utopic", fie că se vorbea elogios despre Revoluția Franceză ca despre o predecesoare a revoluției socialiste ce era destinată să o „desăvîrșească", așa cum demonstrează și François

Furet, mereu exista referința la liberalismul „clasic" și la tradiția democratică și republicană europeană (FURET, 1996). Mai mult decît atît: în plan politic și social, societățile „socialismului real" dispuneau de constituții ce prevedeau numeroase libertăți; de asemenea, erau recunoscute și funcționau la modul formal cele mai importante instituții ale statului de drept. Aceleași societăți își proclamau neîncetat democratismul lor radical și se intitulau emfatic „iubitoare de pace". Chiar procesele staliniste s-au desfășurat cu aparenta respectare scrupuloasă a tuturor regulilor procedurale formale, ceea ce i-a înșelat pe mulți naivi (HODOS, 1990). Citarea tradiției democratice acceptate astfel, de voie-de nevoie, în calitate de opțiune secundă a comunismului marca, așadar, o regulă la toate nivelurile.

Mai mult: dacă din punct de vedere strict politic, comunismul cita tradiția democratică, din punct de vedere economic, el cita la fel de insistent ceea ce am putea numi tradiția „productivismului occidental". Ideea că oamenii nu pot fi fericiți dacă nu trăiesc într-o societate bogată și că bogăția socială se obține prin producție organizată modern cu concursul științei și al revoluțiilor tehnologice a fost adoptată cu entuziasm de Lenin și apoi de Stalin. Noutatea este doar aceea că „socialismul real" promitea realizarea unei „juste repartiții" a acestei bogății.

De fapt, așa cum creștinismul s-a văzut nu o dată pe sine ca o împlinire a promisiunilor neonorate de iudaismul fariseilor și al saducheilor, tot așa ideologia comunistă socotea că statul și societatea pe care ea dorea să le edifice și justifice reprezentau o împlinire a unor ambițioase idealuri umaniste, dar și economice, pe care societățile occidentale moderne le lăsaseră să eșueze în formalism, ipocrizie și inechitate. Împlinirea deopotrivă a celor trei principii ale Revoluției Franceze – libertate, egalitate, fraternitate – iată ce a pretins întotdeauna comunismul că este pe

cale să realizeze, după cum creștinismul a vrut să asume marea moștenire a profeților Israelului. S-ar putea, pe de altă parte, urmîndu-l pe Alain Besançon (BESANÇON, 1992), trasa o paralelă între comunism și o formă de *gnosticism* (mai ales apropiat de cel al lui Marcion) ce, cum am amintit, extrăgea din lectura *sui generis* a Vechiului Testament ori a Epistolelor pauline concluzii de o radicalitate deconcertantă.

Marea sfidare pentru regimurile comuniste a reprezentat-o, așadar, tocmai chestiunea *referinței* și a rațiunii citării ei. Firește, comuniștii nu făceau lectura textelor democrației și pe cea a tradiției „productiviste" burgheze în chip *radical*, dar ei erau nevoiți, din cauza constrîngerilor propriului lor sistem, să le citească măcar *referențial*. Dar chiar și așa, lucrurile nu erau prea comode. Căci realitatea acestor regimuri era cum nu se putea mai îndepărtată de orice formă de umanism, ea nefiind multă vreme altceva decît o teroare cum istoria nu a mai văzut în timp de pace, ori o înjosire sistematică a demnității omenești. Pe de altă parte, mai cu seamă din deceniul șapte, ineficiența economică a sistemelor comuniste devenise notorie, sugerînd că problema nu era doar cea a repartiției avuției sociale, ci chiar cea a producerii acestei avuții la o dimensiune acceptabilă pentru o existență decentă în condițiile moderne.

În pofida acestor tensiuni și contradicții, *citarea convențională* a „tradiției umaniste" a „socialismului real" a constituit regula timp de decenii printre ideologii oficiali aparținînd aparatului de propagandă al stalinismului și al epigonilor lui Stalin, Hrușciov, Brejnev, Andropov, Cernenko, precum și printre exacții lor corespondenți din „democrațiile populare". Nomenclatura nu era, în fond, preocupată nici de marxismul „autentic", nici de temeiurile lui europene, ci numai de conservarea și de extinderea puterii, dar faptul nu se putea impune fără legitimarea „europeană" a acesteia. Nu textele „clasicilor" în sine contau, cît

autoritatea pe care ele o puteau conferi actelor puterii. Alcătuirea rituală a unor lungi liste de gînditori „progresiști", distorsiunile dialectice prin care aceștia deveneau precursori respectabili, dar „șovăielnici", ce nu putuseră, chipurile, duce pînă la capăt „sîmburele de adevăr" din teoriile lor din pricina „limitărilor de clasă", făceau, cu toate, parte din strategia dominației în Est și din cea a cîștigării simpatiilor intelectuale în Vest. Citarea convențională avea, la urma urmelor, de partea ei nu numai ipocrizia, ci și prudența. Adepții ei simțeau furtuna pe care avea să o producă abandonul formulei lor comode.

Au existat însă întotdeauna, relativ mai răspîndite printre marxiștii sau marxizanții occidentali (Școala de la Frankfurt), multă vreme doar în subsidiar în Est, și tentative importante de *citare fondatoare* a „tradiției umaniste" a socialismului, sau, altfel spus, de *refondare* a citării. Formula socialismului „cu față umană" a fost, în fapt, o astfel de tentativă, devenită, pentru scurt timp în Cehoslovacia, politică oficială. În fond, problema „Primăverii de la Praga" era aceasta: dacă este adevărat că socialismul continuă și desăvîrșește cea mai bună tradiție umanistă și liberală occidentală, de ce societățile presupuse a fi socialiste sînt, în fapt, atît de puțin umaniste și liberale? Sau, în termenii comparației intrinseci: dacă democrația liberală constituie, formal, *opțiunea secundă* a celor ce se numesc socialiști sau comuniști, cum se poate accepta exterminarea libertăților și a democrației în statele comuniste?

Mulți dintre ecleziasticii Evului Mediu, am văzut, ajunseseră la concluzia că trebuiau să-i apere pe evrei de exterminare, deoarece iudaismul este neapărat opțiunea secundă pentru un creștin *ce se ia în serios*. Ei știau că distrugerea iudaismului ar reprezenta *ipso facto* și sentința de condamnare la moarte dată creștinismului. Printr-un mecanism de gîndire analog, anumiți comuniști sau simpatizanți (mulți dintre ei, la un moment dat, situați în

disidență sau priviți cu suspiciune de către autorități) au ajuns la concluzia că referirea la „tradiția umanistă" trebuie *luată în serios* și că, deci, *din convențională, cum era ea la nivel oficial, citarea ei trebuie să devină (sau să redevină) fondatoare*, iar „libertățile formale", din persecutate, s-ar cuveni tolerate. Evident, oamenii respectivi nu au acționat astfel din iubire pentru liberalismul „burghez" ca atare, ci temîndu-se ca nu cumva ruinarea completă a acestuia să aducă după sine chiar nimicirea comunismului însuși.

Ar mai trebui amintit și că, alături de citarea convențională și de citarea fondatoare, nu au lipsit nici tendințe de *citare invizibilă* a „tradiției umaniste" și productiviste (de exemplu, în cadrul „comunismului național" al lui Ceaușescu), dar fenomenul mi se pare considerabil mai puțin semnificativ la nivel oficial în comunism decît în alte curente, cum ar fi naționalismul.

Ceea ce o vreme a rămas episodic, reprimat sau cantonat în disputele militanților din Vest, a devenit însă, o dată cu venirea la putere a lui M. Gorbaciov, politica de stat sovietică. *Luarea în serios a referinței umaniste, cît și a celei productiviste, adică transformarea masivă a citării lor convenționale în citare fondatoare reprezintă, după părerea mea, chintesența perestroikăi.* De fapt, Gorbaciov, Alexandr Iakovlev etc., ca și Dubček înaintea lor, nu erau propriu-zis „comuniști reformați sau reformatori", așa cum sînt numiți de obicei. Ei se considerau *singurii* comuniști sau socialiști *autentici*. Ei le reproșau lui Stalin și urmașilor lui de a fi denaturat, chiar abandonat socialismul pe care ei, acum, își propuneau să-l regăsească. Întreabă astfel Iakovlev:

> *Se poate considera cu adevărat ceea ce a făcut Stalin drept o expresie a socialismului? Nu! Dimpotrivă, a fost o contrarevoluție în stare pură* (IAKOVLEV, 1991, *42*).

Sînt de acord, prin urmare, cu analizele unui Charles Fairbanks, care consideră că reformele lui Gorbaciov nu au

dorit, în fapt, decît să relanseze sistemul, prin încercarea de revenire la „surse". „*The Bolshevik tradition inspired Gorbachev*" (FAIRBANKS, 1993), scrie el. Aceste „surse" erau de obicei identificate cu perioada NEP-ului leninist, perioadă de relaxare a centralismului, cînd economia admitea un sector privat ceva mai puternic, iar Partidul accepta încă dezbaterile interne. Apoi s-a încercat a se merge mai departe: de la NEP la Internaționala a II-a, de aici la Marx, de la Marx la filozofia Luminilor. Se manifestă aici un fenomen remarcabil: de îndată ce o singură referință a sistemului este luată în serios, nu există nici un motiv pentru ca reforma citării să se oprească acolo, ci există toate rațiunile pentru o explorare în continuare a referințelor. De îndată ce o singură opțiune secundă începe să obsedeze, toate se precipită, precum niște fantome multă vreme ignorate, ce forțează revenirea în lumea noastră. Oricum, din punctul nostru de vedere, *reforma lui Gorbaciov a fost o reformă a modului de a cita referințele sistemului.*

Este plauzibil că, în general, *reforma modului de a cita* în cadrul unui sistem cultural, în special trecerea *masivă și instituționalizată de la citarea convențională la citarea fondatoare,* introduce perturbații serioase în acel sistem. În fond, cea de-a doua opțiune – cristalizată în obiecte culturale referențiale – tinde să-și afirme la modul practic precedența în cadrul unei comparații intrinseci perpetuate de societate în timp. Ea subminează mai mult sau mai puțin prima opțiune și obiectele culturale radicale asupra căreia aceasta poartă.

În cazul creștinismului, o asemenea tendință instituționalizată către citarea fondatoare a apărut o dată cu Reforma, ea însăși o „reformă a citării" și nu doar a citirii textelor sacre. Reluînd studiul direct al Cărții Sacre, interzicînd cultul sfinților, al imaginilor și al relicvelor, negînd tradiția orală și ierarhia Bisericii, înlocuind preotul, dispensator de „taine", prin pastor, Reforma l-a luat mult

mai în serios decît o făcuse pînă la ea catolicismul pe „iudeul din interiorul creștinului". Cei rămași catolici au refuzat, la modul general, să meargă imediat pe acest drum. Au apărut însă și refluxuri periculoase din partea protestanților, dar și din partea altor creștini.

În România anilor '30, de exemplu, Legiunea Arhanghelului Mihail voia să unească fanatismul său creștin-ortodox cu un antisemitism virulent. De fapt, acesta, ca și cultul pe care ea îl închina morții, violenței și Căpitanului, nu mai puțin etnicismul său, reprezentau trăsături ce ar fi trebuit să demonstreze oricărei conștiințe autentic creștine distanța dintre legionarism și creștinism și înrudirea sa cu o formă de Gnoză. Cu toate acestea, Nae Ionescu voia să legitimeze antisemitismul prin creștinism, susținînd că între creștini și evrei există o prăpastie pe care nici măcar posesia comună a Vechiului Testament nu ar fi putut-o acoperi.

În Germania nazistă, decreștinarea prin tăgăduirea „iudeului dinăuntru" a mers chiar și mai departe. Acolo, mai mulți prelați au susținut că, deși Cristos nu poate fi transformat în arian, el fusese fundamental diferit de evreii din epoca sa, iar un episcop afirma net:

> *Religia creștină nu-și are originile în natura acestui popor, adică ea nu este influențată de caracteristicile rasiale ale evreilor* (BESANÇON, 1992, *52*)[1].

Dar chiar catolicismul a inițiat un lent, însă temeinic și continuu proces de „reformă a citării". Într-o enciclică adesea criticată totuși pentru omisiunile sale, „*Mit brennender Sorge*", Papa Pius al XI-lea afirmă, împotriva unor opinii ca cele ale episcopilor germani amintite mai sus:

---

[1] Asemenea atitudini se manifestaseră în Germania încă cu multe decenii mai înainte, printre unii critici vehemenți ai „establishment"-ului protestant și catolic, precum Paul de Lagarde, care doreau întemeierea unui „creștinism germanic", „purificat" de legăturile sale iudaice (STERN, 1965).

Cine vrea să vadă izgonite din Biserică și din școală istoria biblică și înțelepciunea Vechiului Testament hulește numele Domnului, hulește planul de mîntuire al Atotputernicului... (BESANÇON, 1992, *55*)[1].

După asemenea evoluții dificile se va ajunge în sfîrșit la Conciliul Vatican II, la decizia papală de absolvire a poporului evreu de crima de „deicid", iar în zilele noastre, la încheierea de relații diplomatice între Vatican și statul Israel. Firește, *creștinismul* a supraviețuit Reformei și succesivelor „reforme ale citării", dar nu și *creștinătatea*, ca ansamblu bine ierarhizat și unitar.

Ce s-a întîmplat cu comunismul în urma reformelor lui Gorbaciov nu este lipsit de asemănare cu destinul creștinismului. Sistemul politic și ierarhic comunist, precum odinioară „creștinătatea" (nu există un termen de tipul „comunistitatea" care să facă pandant „creștinătății", precum „comunismul" face pandant „creștinismului"), s-a prăbușit. Pactul de la Varșovia, apoi însăși URSS au dispărut. Au supraviețuit unele state comuniste precum China sau Coreea de Nord, dar cel mai spectaculos este faptul că partidele comuniste din țările Europei de Est au devenit, programatic, socialiste sau social-democrate. În cîțiva ani, unele dintre ele au reușit să revină la putere prin alegeri libere, fiind dispuse, ca regulă generală, să conserve atît noile forme de guvernare democratică, cît și politica de reformare a vechii economii de tip stalinist. În acest fel, referința democratic-liberală și productivistă a comunismului a fost *luată în serios*, a devenit explicit fondatoare într-o măsură considerabilă (ceea ce nu înseamnă deloc că citarea convențională ar fi dispărut). Bolșevismul, leninismul, stalinismul, dar și marxismul „ortodox" au fost declarate, inclusiv de către foștii lor partizani, drept „deviații",

---

[1] Besançon vede în nazism o reluare a marcionismului, iar în comunism o perversiune a creștinismului.

„perturbări", „excrescențe" în raport nu doar cu umanismul european, dar chiar cu „socialismul autentic".

Optimismul lui Francis Fukuyama cu privire la „sfîrșitul istoriei" produs de universalizarea liberalismului are un sunet de trîmbiță cu totul strident și fals (FUKUYAMA, 1994)[1]; dar, dacă nu liberalismul ca *obiect radical* este pe cale de diseminare mondială, mi se pare greu de contestat faptul că, în zilele noastre, *liberalismul ca referință* este cu mult mai masiv și mai extins decît în urmă fie și cu zece ani. Or, tocmai liberalismul ca referință și *nu liberalismul ca obiect radical* a sfîrșit prin a submina comunismul. Pe de altă parte, diseminarea referinței liberale creează o unificare a istoriei politice a lumii, o continuitate a ceea ce numim „evoluție": faptul că anumite „citate" devin pretutindeni aproape obligatorii, fie adesea chiar și într-o formă ornamentală, suspendă în practică parohialismele și asigură afirmarea graduală a universalului. E un universal tolerant însă, ce se poate firesc concilia cu diferite *prime opțiuni* (varii loialități morale, naționale, religioase, filozofice etc.), cu condiția ca aceste prime opțiuni să nu se închidă în parohialisme și să nu uite să-și ia în serios, din cînd în cînd, referințele.

Ceea ce nu înseamnă deloc că am rămîne fără probleme: o recădere în convenționalismul citării este oricînd posibilă. Mai mult, fără vigilența noastră, fără un angajament ferm, ea este chiar probabilă și în curs: uitarea referinței, ascunderea sau banalizarea ei sub eroziunea neîncetată a citării convenționale sînt marile pericole. Desicarea, sub citări ornamentale, a oricăror referințe duce la o lume aseptică, inodoră, unde, pare-se,

---

[1] „*Nu sîntem numai martorii sfîrșitului războiului rece sau al încheierii unei anumite perioade a istoriei postbelice, ci și ai sfîrșitului istoriei ca atare: finalul evoluției ideologice a umanității și universalizarea democrației liberale occidentale ca formă finală a guvernării umane*" (p. 10).

...este la fel de imposibil să facem distincții între frumos și urît, adevăr și fals sau bine și rău, precum este imposibil să calculezi simultan viteza și poziția unei particule elementare (BAUDRILLARD, 1996).

Evident, nu este astăzi ușor (dar cînd a fost?) să evaluezi estetic, etic sau epistemic. Dar, pe de altă parte, analogia cu microfizica a alegerilor de valoare sugerată de Baudrillard este înșelătoare și sofistică: binele și răul (frumosul și urîtul etc.) nu pot fi cu ușurință distinse, deoarece, *contrarii* fiind, ele se află într-o relație dialectică (se presupun unele pe altele, pînă la un punct), relație pe care deja Socrate în *Phaidon* o punea în evidență. Dar poziția și viteza (de fapt impulsul) unei particule *nu sînt contrarii* și cu atît mai puțin contrarii dialectice. Iată de ce alegerile valorice pretind curajul și responsabilitatea unui angajament personal, în timp ce „alegerea" între precizarea poziției și precizarea impulsului unei particule presupune doar o alegere tehnică.

Revenirea la putere prin alegeri libere în țările Europei de Est a foștilor comuniști, deveniți social-democrați sau socialiști, rămîne cu siguranță un mare paradox atît timp cît judecăm prăbușirea comunismului în limitele constrîngerilor și ale deciziilor dictate de opțiunea primă. Dimpotrivă, în teritoriul opțiunii secunde, admițînd că dispariția sistemului comunist a fost rezultatul „reformei citării", ceea ce s-a întîmplat este firesc: se poate vedea foarte bine din acest caz felul în care opțiunea secundă își afirmă precedența în istorie, indiferent dacă noi practicăm explicit sau implicit comparația intrinsecă. Ea se impune lent și chiar ezitant; multă vreme, în perioada citării convenționale, de abia dacă supraviețuirea sa poate părea o modestă victorie. Pînă la urmă, cînd intervine o reformă instituționalizată a citării, victoria e mai evidentă. Dar, chiar și atunci, ea nu e totală, precum cea a opțiunii prime. Ea nu anulează obiectul și textul radical, ci, dimpotrivă, le conferă mai multă suplețe și durabilitate. Nu substituie, ci reașează, nu alungă și exilează, ci modifică și colonizează, nu refuză, ci propune

compromisuri. Victoria sa, precedența sa nu sînt obținute, precum afirmarea *superiorității* opțiunii prime, *împotriva* celuilalt, ci *împreună* cu celălalt.

Oricum, sîntem în măsură acum să înțelegem caracterul esențialmente *sofistic* al unor afirmații precum cea a lui Dinesh (v. *supra*, p. 16):

> *...democrația nu poate fi justificată ca un sistem de guvernare inerent superior totalitarismului. Ea este pur și simplu un angajament ideologic pe care Occidentul a ales să-l facă.*

În fond, asemenea afirmații vor să spună următoarele: 1) sistemele de guvernare ca și cele ideologice reprezintă alegeri (opțiuni); 2) orice opțiune este echivalentă cu oricare alta; 3) nu se pot stabili superiorități între opțiuni și, deci, între sisteme politice; 4) democrația este o opțiune, deci *o guvernare printre celelalte.*

Or, dacă putem fi de acord cu primul punct (deși este clar că adesea numai o clasă, un partid sau o sectă și nu întreaga societate are capacitatea de a alege un sistem de guvernare), celelalte puncte reprezintă sofisme. Astfel, deoarece distingem între opțiuni prime și opțiuni secunde, nu *toate* opțiunile, la modul general, sînt echivalente. Mai mult, nici toate opțiunile prime nu mai pot fi declarate echivalente. Într-adevăr, a opta pentru democrație ca obiect radical înseamnă totodată a opta pentru democrație ca referință. *Dar și a opta pentru „socialismul real" ca obiect radical înseamnă inevitabil a opta pentru democrație ca referință* (fie această referință convențională ori fondatoare). Prin democrație nu se străvede decît tot democrația. Dar chiar și prin „socialismul real" se mai străvedea, oricît de palid, democrația, ceea ce înseamnă că între democrație și „democrația socialistă ori populară" se pot stabili precedențe în favoarea celei dintîi. În sfîrșit, *democrația nu este un sistem de guvernare printre celelalte*: altminteri decît alte orînduiri, ea este nu doar o guvernare, ci și un „bazar de guvernări", *o referință univer-*

sală a sistemelor politice. Aceasta nu înseamnă că oamenii, democrați sau antidemocrați, ar pierde libertatea primei opțiuni; dar libertatea respectivă, cînd este adjudecată de aceștia din urmă, stă mereu sub o grea cauțiune.

6. Între egalitate și libertate

Firește însă că democrația, definită drept „bazar de sisteme", nu cuprinde numai „insule" non-democratice, ci și foarte importante insule sau „teritorii" democratice, și totuși diferențiate, care își construiesc lecturi pînă la un punct distincte ale referinței comune, chiar dacă acestea păstrează nenumărate puncte de întîlnire și de suprapunere. Se poate, de exemplu, distinge între o lectură „republicană" a referinței democratice, punînd accentul pe egalitatea cetățenilor, și o lectură „pluralistă", ce favorizează diversitatea grupurilor, a intereselor și a opțiunilor. De asemenea, toate democrațiile moderne sînt străbătute de conflictul ideologic „stînga-dreapta", dintre cei care susțin că o mai echitabilă sau chiar o egalitară repartiție a veniturilor este inerentă democrației (partizanii lui *welfare state*, social-democrații, liberalii americani, pentru a nu mai vorbi despre socialiști), și cei care văd în asemenea susțineri tot atîtea îndemnuri de a păși pe „drumul spre servitute", ca să folosim binecunoscuta formulă a lui Fr. Hayek (liberalii europeni, ori conservatorii și „libertarienii" americani).

Ne putem pune întrebarea dacă se poate discrimina între astfel de atitudini cu ajutorul *comparației intrinseci*. Răspunsul este că, *în anumite cazuri*, discriminarea este cu putință, dar că ar fi, totodată, o mare greșeală să se creadă că nu există și numeroase cazuri ireductibile (sau reductibile numai la discriminarea bazată pe opțiunea primă).

Iată, să presupunem că cineva (Q) susține că, de vreme ce se recunoaște, în general[1], legitimitatea *impozitelor progresive* (care să reducă inegalitatea condițiilor materiale ale oamenilor printr-o distribuție ulterioară a resurselor), ar trebui să se recunoască și legitimitatea *discriminărilor „pozitive"* (de exemplu, sistemul „cotelor" pentru femei, negri sau homosexuali etc. – categorii socotite a fi fost discriminate negativ multă vreme – în vederea facilitării ocupării unor posturi sau a unor poziții în ierarhia academică ori administrativă), deoarece astfel se reduce inegalitatea condițiilor sociale, de „start". Altfel spus, dacă este legitimă reducerea inegalităților economice, atunci și sistemul cotelor este legitim. Iar dacă el nu este acceptat ca legitim, atunci nici introducerea impozitelor progresive nu este legitimă. Am avea de ales, prin urmare, între un egalitarism „comunizant" și un liberalism radical, orice atitudine intermediară, „social-democrată", părînd incoerentă[2].

Răspunzînd, adversarul unei asemenea atitudini, (A), ar putea accepta mai întîi că atît averea, poziția socială, cît și culoarea pielii, sexul, orientarea sexuală etc. sînt *contingențe*, ele nefiind în mod fatal și necesar asociate *persoanei umane* ori „subiectului" politic. Întîmplarea poate distribui toate aceste atuuri, fie ele naturale sau sociale, într-un fel sau într-altul și, tocmai de aceea, este drept ca anumite avantaje ce decurg din unele din ele să fie limitate în folosul celor defavorizați[3]. Nici avantajații nu pot

---

[1] Firește, nu toată lumea recunoaște aceasta. Ultra-liberalii europeni sau libertarienii americani nu o fac (NOZICK, 1974); (KYMLICKA, 1990); (ROSANVALLON, 1981).

[2] În termenii politicii românești, avem de ales între Ilie Verdeț și Dinu Patriciu.

[3] Argumentarea aceasta este în spiritul lui J. Rawls (RAWLS, 1971; 1996) și are în vedere ceea ce el numește „principiul diferențierii". Rawls, ca și Dworkin (DWORKIN, 1977), consideră că, dacă se recunoaște contingența în repartiția atuurilor sociale și economice (avere, clasă, mediu, țară etc.), trebuie recunoscută aceeași contingență și în repartiția atuurilor naturale, obținute prin naștere (talente, inteligență, caracter, sănătate).

pretinde că au vreun merit în a se fi născut așa și nu altfel, nici dezavantajații nu sînt vinovați pentru situația lor. Se pot astfel justifica, să spunem, impozitele progresive, care afectează numai latura contingentă a naturii umane[1].

Dimpotrivă, ar continua A, sistemul cotelor afectează *esența naturii umane*: căci, în afara contingenței, ar exista totuși trei elemente permanente ale esenței umane: *egalitatea totalității persoanei, libertatea* și *inegalitatea sectorială*[2]. Or, tocmai în cadrul concursurilor, al jocurilor „agonistice", dar și al practicilor judiciare, parlamentare ori electorale – ce reprezintă esența unei democrații – aceste trăsături ies clar în evidență: astfel, *egalitatea totalității persoanei* se traduce în dreptul egal de a-și juca șansa, altfel spus – *oricine poate participa și poate și are voie să cîștige* (sau, la tribunal, „oricine poate fi nevinovat" – prezumția de nevinovăție); *libertatea* devine dreptul de a intra sau nu în concurs și, o dată intrat, de a utiliza neîngrădit regulile acestuia cu asumarea responsabilităților ce rezultă; iar *inegalitatea sectorială* devine consecința „oricine are cel puțin un joc în care el poate cîștiga", adică se acceptă că, în cadrul concursurilor, există mereu un altul „mai bun", evidențiat printr-o anumită performanță sau caracteristică.

Să se observe că, în timp ce egalitatea aparține *ansamblului* vieții, dar și *totalității persoanei*, dreptul de a parti-

---

[1] A nu este, desigur, un fatalist, fiindcă recunoaște existența contingentului. Dar nici Q nu este un fatalist, de vreme ce acceptă că se poate interveni pentru reducerea unor inegalități. Dacă n-ar exista contingent, nu ar exista nici un motiv pentru a opta mai curînd în favoarea intervenționismului decît a non-intervenționismului (sau invers).

[2] Egalitatea se referă la totalitatea persoanei, sau a „eului" politic. Inegalitatea se referă la un anumit aspect doar, afirmînd că, prin caracter, aptitudini, tendințe etc., nu sîntem toți la fel. Am putea spune și că *sîntem egali ca persoane, dar inegali ca indivizi*. Cele două predicate nu sînt contradictorii la modul general, deoarece nu au același subiect, dar aceasta nu înseamnă că ele nu pot intra în numeroase conflicte parțiale (LOCKE, *VI, 54*; DAHL, 1989, *85*).

cipa *la orice* concurs și de a cîștiga fiind astfel indivizibil și inalienabil, inegalitatea sectorială se actualizează numai într-un *anumit* concurs și privește numai anumite performanțe. *Toți avem dreptul să cîștigăm, dar fiecare nu poate cîștiga decît în anumite jocuri.* De aici se poate recunoaște că atît dreptul cît și capacitatea efectivă dar indeterminată *de a cîștiga* sînt inalienabile persoanei umane.

Or, a introduce cote, *numerus clausus* și orice fel de discriminări pozitive, indiferent de justificare, într-o competiție presupune a ignora că egalitatea totalității persoanei *nu este contingentă, ci esențială.* Firește, mă pot asigura prin măsuri *anterioare* concursului că cei presupuși defavorizați social se vor situa, pe cît se poate, la aceeași linie de plecare cu cei favorizați. Dar a interveni cu cote *în cadrul însuși* al concursului atribuind puncte suplimentare pentru originea socială modestă, de exemplu, *înseamnă a încerca modificarea esenței prin decrete ale contingentului*, ceea ce este inacceptabil. Acesta este și motivul pentru care, în sport, *fair-play*-ul, adică egalitatea condițiilor de start și imparțialitatea aplicării regulilor, este atît de important: însăși esența sportului constă în aceste trei reguli: oricine e liber să joace, oricine poate cîștiga, dar efectiv, într-un anumit joc, nu cîștigă decît unul singur.

Q însă ar putea contesta felul în care A face distincția dintre contingent și esențial în ceea ce privește natura umană și chiar, în acord cu multe dintre teoriile postmoderne (v. Richard Rorty, *infra*, „Noul pragmatism", p. 141 sq.), ar putea nega relevanța unei asemenea distincții. De asemenea, deși nu sînt de obicei incluși printre postmoderniștii tipici, destui neo-conservatori procedează într-un mod asemănător. Și Oakeshott și R. Scruton, spre pildă, refuză principiul unor „drepturi ale Omului" cu caracter universal și, prin urmare, și pe cel al unei „esențe", cu argumentul că nu există decît drepturi și libertăți definite în cadrul unei anumite comunități, asociate unor legi și responsabilități

concrete și precise. S-ar putea susține, de asemenea, cum face Dahl, că ideea egalității naturale sau esențiale a oamenilor, oricît de importantă ar fi pentru noi, se bazează totuși pe anumite principii adînc înrădăcinate în civilizațiile iudeo-creștină și musulmană, ce nu sînt însă acceptate de alte civilizații, ca cea hindusă, și că, în consecință, *ideea poate fi respinsă fără a cădea în contradicție* (DAHL, 1989, *86, nota 7*).

La toate aceasta, A ar putea arăta că *însăși polemica sa cu Q*, ca orice polemică, reprezintă un joc competițional, un *agon*, la care nimeni, pe nici un criteriu, nu poate fi împiedicat să ia parte, nici nu poate să fie defavorizat prin regulament, o dată ce ia parte; în plus, este vorba despre un joc care se poartă după regulile dezbaterii raționale, pe care adversarii au libertatea să le utilizeze în avantajul propriu asumîndu-și răspunderea cuvenită; și în ultimul rînd, avem de-a face cu o competiție în care trebuie, în final, să se demarce un învingător. Adică, avem de-a face cu o competiție care pune în evidență exact cele trei trăsături declarate drept constitutive naturii umane.

Or, dacă egalitatea totalității persoanei dintre participanții la dezbatere, în calitatea lor comună de *persoane umane*, nu este recunoscută ca inalienabilă, consubstanțială lor și, deci, esențială, dezbaterea și argumentarea își pierd orice sens. (Un joc este distrus dacă are un cîștigător dinainte anunțat, sau dacă unul dintre jucători nu poate utiliza liber toate regulile jocului.) Dacă nu este recunoscut fără ezitare că „oricare persoană care vrea să participe poate, în principiu, cîștiga" (sau că oricine are același drept de a-și juca propria șansă sau competență), *indiferent* de contingențele sociale, profesionale, etnice etc., dezbaterea (oricare dezbatere, dar și aceasta dintre Q și A) este anulată. Într-adevăr, ai putea *oricînd* respinge participarea sau argumentul unui oponent pe motivul că e bogat, sau sărac, sau negru, sau țigan, sau femeie, sau bărbat, sau homosexual, sau

heterosexual etc., ceea ce ar nimici imediat orice șansă a unei dezbateri raționale.

A publica un text înseamnă, implicit, a intra într-un spațiu public abstract, în care oricine cumpără cartea (și o poate face, practic, *oricine*) poate intra și discuta în mod ideal cu autorul. Un astfel de spațiu presupune implicit o egalitate funciară a persoanelor, indiferent de mesajul efectiv pe care textul îl transmite sau de cîștigătorul polemicii care urmează, dar și indiferent de contingențele care descriu situațiile persoanelor respective. Nu pot adresa cartea mea *numai* celor care, să zicem, de cel puțin două generații sînt antrenați în activitatea intelectuală, iar aceasta pur și simplu fiindcă publicarea ei o pune la îndemîna oricui, despre care ignor absolut orice, în afara faptului că cititorul este o persoană umană la fel ca mine (OAKESHOTT, 1991, *39*)[1].

Deci pentru a salva posibilitatea dezbaterii publice trebuie formulată interdicția invocării contingentului, ceea ce e totuna cu delimitarea sa de non-contingent, adică de esență.

Dar a admite fără ezitare că „oricine poate și are voie să cîștige" înseamnă a admite *esențialitatea egalității de ansamblu* a persoanelor, cît și *inegalitatea lor sectorială*. A le admite într-un caz, însă – cel al dezbaterii – înseamnă a le admite în oricare caz asociabil, cel puțin, de un „agon". Deci Q nu poate susține într-o dezbatere rațională, academică, lipsa de pertinență a distincției esențial-contingent aplicată

---

[1] Oakeshott scrie că *„rationalistul nu înțelege niciodată că măcar două generații de practică sînt necesare pentru învățarea unei profesii"*. Evident, el se referă în primul rînd, dar nu exclusiv, la profesia de politician. Dar cîte generații sînt necesare pentru a scrie sau a înțelege o carte ca a sa? Dacă tot atîtea, înseamnă că el nu trebuia să încredințeze cartea sa tiparului, ci s-o transmită oral unui cerc ales de inițiați. Platon era perfect conștient de această problemă a scrisului în *Phaidros* sau în *Scrisoarea a VII-a*. Sau, dacă în acest caz se face excepție, înseamnă că abilitatea de a raționa, de a înțelege idei, nu e o „profesie" și că deci există activități umane, și foarte importante încă, sustrase anticipării unor contingențe previzibile, așadar asociate unei „esențe" inalterabile.

persoanei umane și, ca urmare, nu poate promova sau elogia sistemul cotelor. *Argumentarea sa, prin cea de-a doua opțiune, rămasă implicită sau la nivelul citării invizibile, presupune tocmai ceea ce ea încearcă să nimicească prin prima sa opțiune.* Susținînd prea insistent sistemul unor discriminări pozitive, afectezi însăși temelia unei atare argumentații.

Pe de altă parte, cele de mai sus nu trebuie să ne facă să credem cîtuși de puțin că *orice* dezbatere din cadrul democrației poate fi soluționată în acest fel (sau în altul). Dimpotrivă, stă în natura democrației ca o mulțime de dezbateri să *nu poată fi tranșate decît la nivelul primei opțiuni.* De altminteri, mecanismul alternanței la guvernare e o consecință a acestei situații: dacă prin dezbatere sau dialog s-ar putea decide în mod stabil și non-subiectiv în cea mai mare parte dintre chestiuni, *democrația însăși, alegerile, politica ar deveni inutile.* Cît anume *exact* trebuie făcut parte libertății și cît anume egalității nu poate fi decis irevocabil și la modul general (TOURAINE, 1994).

Se poate arăta *doar* – dar aceasta este deja foarte important – că nu se poate lua prea mult nici egalității de ansamblu, nici inegalității sectoriale. Într-adevăr, avînd în vedere trăsăturile esenței umane descrise mai sus, vom susține că: 1) dacă un sistem politic devine prea egalitarist, el distruge „jocul", reducînd orice posibilitate de afirmare a inegalității sectoriale, dar și a libertății: *nu mai ai voie să cîștigi*; 2) dacă, dimpotrivă, sistemul devine prea inegalitar, inegalitatea sectorială devine inegalitate globală, distrugînd egalitatea totalității persoanei: *unii vor cîștiga toate „jocurile".*

Mai mult, faptul că în viață există numeroase competiții nu înseamnă că viața, luată în ansamblu, este o Mare Competiție, sau e reductibilă doar la o sumă de competiții, așa cum toți gnosticii și maniheii, declarați sau nu, au susținut, de-a lungul timpurilor, de la Marcion și pînă la Lenin sau Carl Schmitt, care scria:

Întreaga viață a ființei umane este o luptă, iar fiecare ființă omenească este, în mod simbolic, un luptător (LILLA, 1997).

Un regim politic decent ar trebui, în consecință, ca, permițînd existența și semnificația a numeroase competiții, lupte („jocuri") locale, speciale, să împiedice, pe cît se poate, ca viața însăși să fie tratată ca o mare competiție, în care unii sînt cîștigători fără apel, iar alții învinși iremediabili. Putem formula și așa: *este uman ca lupta să facă parte din viață, dar este inuman ca viața să fie considerată, în mod global, o luptă.*

Dar mai departe, între diferitele posibilități decente concrete, nu mai există alegere univocă.

Oricum, o conciliere definitivă și rațională a celor două tendințe într-un anume punct „optim" trebuie amînată *sine die*, poate pînă la sfîrșitul timpurilor. Iar în așteptarea Judecății de Apoi, nu ne rămîne de făcut, printre altele, decît să organizăm, mereu și mereu, alegeri, prin care vom încerca mereu să aproximăm punctul „optim".

IV. Naționalismul

1. Naționalismul – un import

Afirmația că „democrația nu este un sistem de guvernare printre celelalte" presupune, firește, că nici liberalismul, luat în sensul său cel mai general, nu este *numai* o „ideologie" sau, mai bine zis, *numai* un sistem de gîndire politică printre celelalte. Spunînd acestea, intrăm însă în contradicție cu „spiritul epocii" noastre. Într-adevăr, a acorda liberalismului *exclusiv* „drepturile" și „obligațiile" unei ideologii reprezintă un procedeu caracteristic parohialismului postmodernist, în multe cazuri, în fapt, un marxism diluat și camuflat sub respectabilitatea „deconstructivismului". Așa procedează, spre pildă, Michael McConnell, profesor de drept la Universitatea din Chicago, care susține că „*intuiția centrală a postmodernismului este prezentarea liberalismului drept numai o altă ideologie*" (subl. A.C.). De aici rezultă – scrie același autor – că liberalii nu pot pretinde că standardele lor de adevăr și judecată obiectivă trebuie să prevaleze în efectuarea judecăților academice (McCONNELL, 1994). Liberalismul, așa cum „iese" din computerul unor astfel de autori, devine încă o parohie printre cele multe ale lumii.

Nu este atunci de mirare că epoca postmodernă în care trăim este caracterizată și prin extraordinara emergență a naționalismelor, mai cu seamă în Europa Centrală și de Est, în Lumea a Treia, dar și în Occident într-o măsură deloc neglijabilă. Dar încă și mai grav mi se pare că, asociindu-se postmodernismului ca mișcare de idei, ori deconstructivismului ca filozofie, naționalismul dobîndește un aer *fashionable*, el devenind acceptabil intelectual, legitimabil teoretic. A te opune standardelor universale ale liberalismului în numele unui *specific* autohton, explicat ca decurgînd dintr-o istorie și o tradiție naționale, a clama indefinit „dreptul la diferență" sînt fapte care par să fi căpătat culoarea inocentă a unei „originalități" normale[1], chiar dezirabile, în orice caz una ce poate obține garanțiile respectabilității academice la acest final de secol și de mileniu.

Am arătat însă mai sus că liberalismul nu este numai o ideologie, fiindcă el, ca și democrația pe care o edifică, este și o *referință*. Caracterul său de referință a funcționat bine pentru marxism și comunism. Va funcționa el și pentru naționalism? S-ar putea oare, așadar, arăta că naționalismul se fundează și el pe un sistem de citate și că acestea reprezintă tot atîtea trimiteri tocmai la liberalismul pe care el îl combate? La prima vedere, se naște impresia că o astfel de demonstrație este dificilă. Spre deosebire de socialism, naționalismul pare să conteste radical filozofia Luminilor pe care se întemeiază liberalismul, invocînd în schimb, în mod deschis, o tradiție locală, autohtonă, un *Volksgeist* ireductibil și inanalizabil altminteri decît în propriii săi termeni. Potrivit unui sistem de metafore organice, scumpe naționaliștilor, naționalismul ar fi *o plantă cu rădăcinile înfipte într-un anumit sol* și care, neîndatorîndu-se unui aer străin, nu poate fi supusă cu folos unei

[1] Așa, de pildă, formula „democrației originale", lansată de președintele român, Ion Iliescu, în 1990.

comparații intrinseci, așa cum a fost aceasta prezentată aici. Să fie, prin urmare, naționalismul fără referință?

Deocamdată, primul lucru pe care trebuie să-l constatăm în legătură cu naționalismul este ceva absolut teribil din perspectiva naționaliștilor: într-adevăr, pentru aceștia, au valoare în primul rînd lucrurile autohtone, „înfipte în solul patriei". Or, aceasta nu se întîmplă tocmai cu doctrina națională și chiar cu ideea de națiune: mai peste tot, naționalismul este un produs *de import*. El nu este nici la noi, nici în întreg spațiul central și est-european un fenomen autohton, originar, ci sosește relativ tîrziu, în general la începutul secolului al XIX-lea. Pentru țările africane sau asiatice, introducerea sa se amînă pînă la sfîrșitul aceluiași secol sau în secolul XX.

> *În planul logicii formale, aceste opinii* [naționalismul, n.n.] *trebuiau să respingă orice apelație la modele străine, de vreme ce se cerea, atît de înverșunat, menținerea închistată în noi înșine. Vorba lui Ralea, un naționalism cu forme de împrumut e un nonsens* (ORNEA, 1995, *251*).

Să adăugăm doar că, exceptînd *primul* naționalism franco-german de la începutul secolului al XIX-lea, *orice* naționalism se bizuie pînă la urmă pe forme de împrumut.

Dar, coincidență: tocmai perioada apariției naționalismului reprezintă, pentru o țară sau o regiune oarecare, momentul *demarajului modernității*. Concomitent cu noile mode de vestimentație de la Paris, cu interioarele mobilate după stilul vienez, cu primele instituții moderne, cu primele școli de tip occidental, pătrunde în Țările Române, de exemplu, și ideologia națională. Vectorii ei sînt, de altminteri, aceiași ca ai modelor occidentale: faimoșii „bonjuriști" – tinerii aristocrați plecați la studii în Franța și în țările germanice. Prin urmare, o simplă observație istorică sugerează că naționalismul este pretutindeni *un fruct și, în*

același timp, o parte a modernității, și că referința sa imediată și inevitabilă este modernitatea.

Să însemne aceasta că înaintea epocii moderne nu exista iubire de patrie, de țară? Defel. Patriotismul, în sens larg, derivă direct din instinctul, nici măcar exclusiv uman, al apărării teritoriului împreună cu cei înrudiți. Dar elaborarea sa „națională" este tîrzie și modernă, ba uneori chiar postmodernă, ca în cazul scoțienilor, galezilor sau bretonilor. Iată un fapt pe care, spre exemplu, așa-numita „sociobiologie" nu-l poate explica (BERGHE, 1994). Nicăieri nu observăm intrarea în modernitate fără naționalism, așa cum prezența naționalismului la un popor dovedește fără putință de îndoială că intrarea sa în epoca modernă este un fapt împlinit. Mai mult, ideea însăși de națiune și cea de *stat-națiune* nu apar nicăieri înainte de sfîrșitul secolului al XVIII-lea, cu ocazia Revoluției Franceze, fiind reluate de îndată, cu nuanțări semnificative, în mediul german, începînd cu faimoasa *Rede an die Deutsche Nation* a lui Fichte. Nimic (în afară de etimologia latină a cuvîntului) nu justifică presupunerea lui Charles Maurras, dar în general a naționaliștilor de pretutindeni, că națiunea este „naturală".

> *Ideea de națiune* – scria astfel acesta – *nu este ceva nebulos; ea este reprezentarea în termeni abstracți a unei realități extrem de puternice* (CHÂTELET, 1994, *318*).

Se înșela.

„Națiunea" nu-i reprezentarea unei realități naturale, în sensul în care cuvîntul „munte" este reflectarea unei realități naturale, ci este un artefact, elaborat relativ tîrziu în evoluția societăților, o construcție elaborată de intelectuali și impusă de state pretutindeni unde ea apare, bazată pe o rescriere a istoriei și pe o reinterpretare în sens herderian a folclorului și a tradițiilor religioase. Eric Hobsbawm a arătat cu claritate acest lucru în cartea sa dedicată nașterii și etapelor naționalismului (HOBSBAWM, 1991). Sînt, de

astă dată, pe deplin de acord și cu Claude Karnoouh, care, referindu-se la reformularea naționalistă a tradiției, spune:

> *Crezînd că restaurează o tradiție cenzurată, intelectualii din Europa Orientală nu au făcut decît să adapteze o reprezentare anacronică a acesteia unui program, cel al Luminilor, care pretindea, în timp, dispariția ei* (KARNOOUH, Rom, 1994, *91*).

Spre pildă, nu poate fi înțeleasă ascensiunea naționalismului fără extinderea științei de carte, a unei limbi naționale unice pe teritoriul statului, a unei omogenizări administrativ-teritoriale, toate fenomene specifice modernității (GELLNER, 1994, *54-71*). Nu vreau, cu aceasta, să afirm că națiunea este reductibilă la subiectivitate. Ea nu este însă un „fapt brut" sau natural, ci un „fapt instituțional" sau *simbolic* (SEARLE, 1995).

Naționalismul citează, așadar, modernitatea. Mai mult, el citează în mare măsură principalul său adversar: filozofia Luminilor, care, în termenii noștri, este un veritabil „bazar ideologic".

Dar în ce fel se face citarea? Dacă în cazul comunismului observasem o alternanță între citarea fondatoare și citarea convențională, naționalismul oferă, alături de citarea fondatoare, mai ales cel de-al treilea tip al citării: *citarea invizibilă*. Într-adevăr, există mai întîi un naționalism „pașoptist" ce-și recunoaște și își elogiază originile în spiritul modern și revoluționar.

> *Ideologiile naționaliste din prima jumătate a secolului al XIX-lea erau departe de a susține că fiecare națiune se supune unei legi în sine și că rivalitățile între națiuni sînt inevitabile... Împlinirea glorioasă a misiunii fiecărei națiuni trebuia găsită în faptul de a milita pentru înfrățirea tuturor națiunilor ce mărturiseau aceeași credință... Profeții naționaliști erau motivați, ca și teoreticienii socialiști, mai întîi de toate de nevoia de a întemeia un nou crez în locul creștinătății devalorizate* (TALMON, 1960, *29*).

Mai tîrziu se dezvoltă mai ales un naționalism, să-i spunem „eminescian", care se prezintă pe sine ca antimodern,

declarat critic la adresa modernității. Și totuși, simplul fapt că niciodată un astfel de naționalism „retrograd" nu apare într-o societate premodernă, ba, mai mult, că, de regulă, naționalismul de tip „eminescian" sosește ca o replică la cel de tip „pașoptist", sugerează legătura cu modernitatea și a acestui curent. Este însă o legătură nemărturisită, neacceptată, cu bună sau cu rea credință respinsă ca rușinoasă.

Cu toate acestea, este evident că și Hasdeu, și Eminescu, și Iorga, și Nae Ionescu etc., sînt oameni ai modernității, cînd nu chiar ai modernizării. Idealurile lor de societate și cultură pot fi „medievale", de la „1400", dar nici o civilizație în afara celei europene moderne nu a fost capabilă sau nu a dorit să fie altceva decît este, să aibă o altă ființă, aparținînd unui alt veac, decît ființa sa proprie. Civilizațiile premoderne nu-și reprezintă trecutul în chip esențialmente diferit de prezent și de aceea nu-l propun ca ideal în mod special și mai ales nu concep că trecutul ar putea fi reînviat, servind prezentului drept sursă inspiratoare. Exact din cauza acestui tip de critică ce privește în afara spațiului și a timpului său, naționalismul, oricît de „paseist" și de „reacționar" ar fi, oricît de mult ar critica el spiritul modern, nu este mai puțin el însuși un produs și o parte tipice ale modernității.

2. Modernitate și liberalism

Sîntem aduși astfel la a ne pune întrebarea: ce idee, ce concepție fundamentală a modernității a fost autoarea naționalismului? Filozofia Luminilor – firește, a avut global acest rol, dar care exact dintre principiile acesteia a avut contribuția cea mai importantă? Răspunsul – paradoxal – este *liberalismul* (filozofia democratică, liberală și „repu-

blicană") sau, mai precis, ceea ce eu numesc *ideea fondatoare* a acestuia: *guvernarea pentru și prin popor.*

Să ne imaginăm un nou „turnir khazar" la care Bulan ar invita, de data aceasta, un liberal și un naționalist. Solicitați să-și formuleze prima opțiune, fiecare și-ar lăuda, desigur, sistemul și principiile: unul ar vorbi despre democrație și individ, celălalt despre națiune și stat. Cerîndu-li-se să menționeze textele fondatoare, liberalul ar invoca desigur textele filozofiei Luminilor și ale continuatorilor acesteia (de la Montesquieu și John Adams pînă la Guizot și Tocqueville și Stuart Mill), ar evoca textele fondatoare din care s-a inspirat atît de mult, pe de-o parte, *Constituția americană* sau, pe de alta, *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului* a Revoluției Franceze, dar și statul „administrator" liberal modern (CHÂTELET, 1994, *cap. I*), în timp ce naționalistul ar aminti de Herder, Fichte, Maurras, ori, la noi, de Eminescu sau Iorga. Dar dacă ar fi chestionați serios în legătură cu cea de-a doua opțiune, liberalul nu ar putea accepta altceva decît aceleași texte fondatoare. Naționalistul ar fi, la început, tentat să rămînă și el pe pozițiile sale inițiale: totuși, întrebat ce alte idei ar accepta în afara celor deja mărturisite și solicitat să spună ce părere are despre ideea *guvernării prin și pentru popor*, el nu numai că nu ar respinge-o, dar ar susține-o cu căldură. Kaganul i-ar arăta atunci că el a consimțit, în fapt, la ideea fondatoare a democrației liberale. Aceasta declară, spre exemplu, că „*Toute souveraineté réside dans la Nation*"[1] și, astfel, se vădește că cea de-a doua opțiune a naționalistului poartă asupra liberalismului, asigurîndu-i din nou acestuia din urmă o anumită precedență.

Într-adevăr, așa după cum iudaismul, creștinismul și islamismul au în comun *monoteismul drept idee fondatoare*, explicitată în Vechiul Testament, tot așa liberalismul,

[1] În articolul 3 al *Declarației drepturilor omului și ale cetățeanului.*

socialismul și naționalismul se întemeiază în egală măsură pe ideea fondatoare a guvernării pentru și prin popor, pe scurt, pe aceea a *suveranității guvernaților, sau a poporului*, principiu propus explicit de filozofia Luminilor.

Or, așa cum monoteismul este ceea ce separă radical cele trei religii de politeismele păgînilor, analog, principiul suveranității guvernaților separă toate cele trei sisteme de guvernare moderne de guvernările *ancien régime*: aici suveranitatea aparține nu poporului, ci monarhului de drept divin, iar guvernarea se realizează, cel puțin în principiu, nu pentru guvernați (popor), ci în vederea realizării unui plan divin, cel al Cetății lui Dumnezeu. Guvernarea nu se exercită, în *l'ancien régime*, avînd ca finalitate poporul, ci legea lui Dumnezeu, și nu este exercitată prin popor sau reprezentanți legitimați ai acestuia, ci prin rege și prepușii monarhului.

La J.-J. Rousseau, dimpotrivă,

> *...comunitatea (poporul) este statul. În timp ce mai înainte poporul și statul erau situate unul în fața celuilalt, iar poporul, în calitate de comunitate sau* universitas, *se supunea principelui printr-un contract de autoritate* (Obrigkeitsvertrag) *și prin aceasta constituia statul, la Rousseau comunitatea (poporul) este «un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme», dotat cu suveranitate asupra membrelor sale*" (KRABBE, 1919, *30*).

Cui va încredința „poporul" suveranitatea sa absolută – unui Comitet de salvare publică (sau unui Front al Salvării Naționale, eventual), unui partid de avangardă, unui tiran, unui parlament ales democratic – iată doar ceea ce urmează să fie stabilit.

Mai mult, așa cum monoteismul înlocuise zeii personali, vizibili, concreți ai păgînilor – pe care-i transformase în idoli – cu un Dumnezeu abstract, invizibil, impersonal (în sens, aici, de non-individual), tot astfel și filozofia lui Rousseau, devenită un bun comun al modernității, substituie

principele personal, ca sediu al suveranității, prin „*autoritatea unei puteri impersonale*" dotate cu voință proprie, „la volonté générale" (KRABBE, 1919, *30-31*).

Regăsim astfel filozofia Luminilor, prin ideea *suveranității guvernaților*, în calitate de principiu fondator *modern* nu numai al liberalismului și democrației, ci și al socialismului (ceea ce am arătat deja), cît și al naționalismului, ori chiar, în ultimă analiză, al fascismului. Căci nici un naționalist sau fascist nu poate admite altă suveranitate decît cea a poporului (*Volksgemeinschaft*); el nu acceptă și nu poate accepta ca vreun ins din „afară", deci nici chiar un monarh, un dinast, uneori „străin de neam", să exercite în nume propriu suveranitatea în stat[1]. De asemenea, dacă poporul este suveran, actele de guvernare au în vedere numai binele sau interesul său. Iată de ce naționalismul s-a opus cu atîta îndîrjire în tot secolul trecut monarhiilor „arhaice" precum imperiul habsburgic, otoman sau rusesc; nu doar caracterul multinațional al acestor imperii îi repugna, ci și faptul că nu poporul exercita acolo suveranitatea.

Filozofia Luminilor, la fel ca și Vechiul Testament, devine, prin urmare, obiectul unor lecturi diferențiate, ce se despart, pe de-o parte, într-o *lectură radicală*, iar pe de altă parte, într-un fascicul de *lecturi referențiale*. Liberalii practică deopotrivă lectura radicală, dar și referențială a acestor texte (pentru ei textul radical și textul-referință coincid), în timp ce socialiștilor și naționaliștilor le convine numai o lectură referențială, ei rezervîndu-și lectura radicală pentru textele *lor specifice*. Pentru liberali, așadar, filozofia Luminilor *ca atare* rămîne mereu actuală și profund semnificativă; pentru socialiști sau comuniști, ea rămîne valabilă numai *ca referință*, trebuind să fie completată și

---

[1] V. din acest punct de vedere ostilitatea virulentă a naționaliștilor români de după 1989 față de ideea restaurării dinastiei de Hohenzollern în România.

desăvîrșită printr-o nouă doctrină; pentru naționaliști, în fine, referința există, dar se cere a fi ascunsă.

Așadar, în timp ce lectura socialiștilor și a comuniștilor citează deschis sursele, chiar dacă de obicei convențional, nație-nalismul, așa cum am mai spus-o, tinde treptat către o *citare invizibilă*, către disimularea și ascunderea surselor. Motivul esențial al acestei ocultări mi se pare a nu fi diferit de cel care a inspirat anti-iudaismul „fundamentalist" al multor creștini în trecut: simțămîntul că recunoașterea prea marcată a surselor opțiunii secunde va debilita opțiunea primă. Ei intuiesc, probabil, că simpla admitere a faptului citării, fie și sub forma sa convențională, este *primul pas către luarea ei în serios*.

3. Principiul continuității metatextului

Lectura radicală este însă, de cele mai multe ori, o *lectură directă, cînd nu de-a dreptul literală*. Ea tinde să acorde textului sensul propriu, sau să păstreze o distanță cît mai mică față de acesta. Pentru creștin, Evangheliile, pentru mahomedan, Coranul, pentru iudeu, Thora, nu conțin atît legende sau istorii alegorice, nici apologuri morale, cît în primul rînd relatări autentice ale unor evenimente ce s-au întîmplat „așa cum sînt povestite"[1]. Lectura radicală epuizează obiectul. Dincolo de Evanghelii, respectiv de Coran sau de Thora, nu mai supraviețuiește nimic *la fel* de important, de valoros, de esențial și mai ales *la fel de literal*. Asemănător, un democrat, deoarece el face o lectură radicală a democrației, vede în ea exact ceea ce aceasta înfățișează la prima vedere: sistemul politic optim, dincolo de care nu există decît tiranie și nelibertate.

---

[1] Istoric, lectura non-literală a Vechiului Testament începe la un iudeu, Filon din Alexandria. Pentru acesta însă, textele radicale sînt cele ale filozofiei grecești, pentru care se caută referințe fondatoare în Thora.

Pentru democrat sau liberal, cuvintele sintagmei „guvernare pentru și prin popor" sînt înțelese în transparența lor denotativă, cît mai direct și mai literal: „guvernarea" este exercitarea puterii legitime; „poporul" este mulțimea tuturor locuitorilor unui teritoriu; „pentru popor" înseamnă că se are în vedere binele deopotrivă al totalității, dar și al fiecărui ins în parte, iar „prin popor" semnifică faptul că poporul își alege el însuși, din sînul său, guvernanții. Cuvintele nu mai au subtext, alt sens, altă dimensiune decît cea explicită.

Lectura referențială, dimpotrivă, este *„oblică", alegorică, interpretativă.* Textul, pentru ea, este conotație, altceva, în esența sa, decît cum apare la prima vedere. Se disting mai multe etaje ale textului și mai multe sensuri ce se pot ierarhiza și care sînt cu atît mai prețioase cu cît stau mai departe de literalitate. Pentru creștin, Vechiul Testament este *figura*, umbra celui Nou, iar valoarea sa rezultă mai puțin din asimilarea literalității textului, cît în urma descoperirii valorilor simbolice ale acestuia. De aceea, din perspectiva creștină, Vechiul Testament este, la modul general, numai anticiparea, antecamera celui Nou. Dimpotrivă, Noul Testament, lectură radicală pentru creștinii practicanți, este înțeles cu mult mai literal, dar el tinde să devină, la rîndul său, locul unor lecturi non-literale pentru europenii numai nominal creștini.

Lectura referențială, ce explică opțiunea secundă, ar fi imposibilă dacă textul respectiv nu ar putea fi interpretat și altfel decît în sens literal, dacă această accepțiune nu ar putea apărea incompletă, sau, altfel spus, dacă *principiul identității* „A e A" în ceea ce-l privește nu ar putea fi negat. Așa stînd lucrurile, în perspectiva naționalismului (dar și a comunismului), exact sensul noțiunii de „popor" este susceptibil de a admite interpretări non-literale. Se poate chiar spune că, așa cum un punct fundamental al polemicii anti-iudaice purtate de creștini de-a lungul timpului,

începînd cu Sf. Pavel, a fost reproșul literalității lecturii evreiești a Vechiului Testament, tot așa naționalistul și socialistul îi reproșează liberalului înțelegerea literală a noțiunii de „popor".

Pentru liberalul autentic, „poporul" cuprinde (ca principiu măcar la începuturile liberalismului, dacă nu ca realitate politică) pe „toată lumea", el conține mulțimea tuturor locuitorilor, ce dețin, astfel, calitatea de „cetățeni". Guvernîndu-se și dîndu-și instituții și legi, aceștia alcătuiesc „națiunea", care este înțeleasă în sensul lui E. Renan, *contractual*, ca un „plebiscit zilnic"[1]. Dimpotrivă, pentru socialist, „poporul" încetează a mai fi „toată lumea", așa cum pare la prima vedere, și este doar „lumea exploatată" – „clasa muncitoare și țărănimea muncitoare". Naționalistul, din nou, nu mai vede în „popor" ceea ce este manifest, ci altceva, ceva ascuns, inaccesibil imediatității. „Poporul", „națiunea", îi cuprinde acum numai pe cei ce „simt și gîndesc la fel". Pentru aceasta se postulează că ei trebuie să aibă o singură limbă, tradiții comune, o istorie unică și, mai ales, să fie „de același sînge". Națiunea astfel formată se va identifica deci cu o etnie care își dă instituții corespunzătoare și un stat specific.

Putem acum face observația că o lectură referențială devine instabilă și contestabilă chiar din „interior", dacă distanța dintre sensul literal și sensurile simbolice, figurative etc. crește în mod excesiv. Acest lucru ar putea fi explicat în felul următor, prin ceea ce eu numesc *principiul continuității metatextului*: astfel, spre a fi înțeles de noile generații, un text trebuie explicat. Dar explicația unui text este și ea un text – un metatext în raport cu textul inițial. Să admitem acum că textului inițial i se atribuie o valoare

---

[1] Firește, liberalismul însuși a trebuit să-și ia în serios referința, atunci cînd a trecut de la votul cenzitar la votul universal. Discuția simplifică oarecum realitatea. Poate ar fi mai îndreptățit să vorbim despre tendința către literalitate, respectiv, către non-literalitate.

simbolică, non-literală, altfel spus, că nu se vede în el ceea ce apare evident. În acest caz, pentru a explica textul, metatextului i se poate conferi, totuși, o valoare literală și astfel explicarea oferită de el devine accesibilă, dar, drept urmare, între text și metatext apare o *soluție de continuitate, ce trebuie la rîndul ei explicată și justificată*. Explicația respectivă produce însă un nou metatext, un meta-metatext, care s-ar putea să nu fie nici el suficient. Dacă, dimpotrivă, primului metatext explicativ i se conferă sensuri non-literale, spre a se evita soluția de continuitate, explicația devine dificilă sau chiar imposibilă și atunci trebuie recurs, de asemenea, la un meta-metatext literal, explicativ. Cultura respectivă va tinde, în oricare dintre situații, spre proliferarea metatextelor și obscuritate, iar acest dezavantaj va fi cu atît mai mare cu cît literalitatea textului inițal va fi mai puțin luată în seamă.

Se observă, de aici, că cel ce optează, în primă instanță, pentru texte acceptate non-literal, simbolic etc., trebuie să opteze totuși, la un moment dat, pentru literalitate în cazul metatextelor. Cu alte cuvinte, cea de-a doua opțiune a sa trebuie să fie pentru literalitate.

Dimpotrivă, atunci cînd textul inițial, fundamental, este înțeles cu precădere literal, dezavantajul soluției de continuitate dintre text și metatext va fi evitat. Din punct de vedere al logicii interpretării și al stilului nu se creează, de această dată, o diferență între opțiunea primă și opțiunea secundă, deoarece ele tind să coincidă. *Literalitatea reprezintă, de aceea, opțiunea secundă între toate tipurile de interpretare și ea obține o precedență printre ele*. Sau, spus mai simplu, nu te poți menține foarte mult timp în atmosfera rarefiată a interpretărilor simbolice.

Probabil că nu întîmplător Părinții Bisericii, deși favorizînd interpretările non-literale ale Vechiului Testament, nu au renunțat niciodată la o valorizare și a sensului literal al acestuia. Procedînd astfel, ei au admis autenticitatea

literală a *miezului dur iudaic* al creștinismului și au evitat ca metatextele produse de ei să intre într-o opoziție fundamentală sub aspectul tipului de sens cu literalitatea prezumată a Bibliei. Cel mult, interpretarea creștină tradițională (catolică, protestantă, ortodoxă) prezumă adesea *și* non-literalitatea Vechiului Testament, dar nu devine antiliterală. Dimpotrivă, anumite erezii sau gnoze au preferat o lectură pur simbolică a Vechiului Testament. Aceasta le-a condus, de obicei, la o multiplicare nesfîrșită a alegorizării și la obscuritate, ceea ce le-a destabilizat, le-a divizat necontenit, sortindu-le tot mai mult marginalizării.

4. Lectura națională

Revenind la ideologiile politice, observăm de îndată avantajul liberalismului: favorizînd, sau măcar revenind constant la literalitatea textelor, de exemplu înțelegînd prin „popor" pur și simplu totalitatea locuitorilor unui teritoriu asupra căruia se exercită o guvernare, această filozofie politică *va construi metatexte în continuitatea textelor.* Ea va alege literalitatea atît în primă opțiune, la nivelul textului, cît și în secundă opțiune, la nivelul metatextului. De pildă, o lucrare care va avea de explicat Constituția americană sau Declarația universală a drepturilor omului va fi scrisă în baza aceleiași logici precum Constituția americană însăși ori Declarația însăși. Noțiunea de „popor" (ca și alte noțiuni) vor fi explicate în termeni cît mai puțin susceptibili de interpretări simbolice, alegorice, ori puternic conotative. Principiul identității „A este A" va fi respectat în cea mai mare măsură. Iar o recenzie care va discuta lucrarea respectivă va fi la rîndul ei redactată potrivit

cerințelor aceleiași logici a predominării literalității și a respectării principiului identității.

Naționalismul va lua noțiunea capitală de „popor" într-o accepțiune non-literală, ce devine, cu timpul, de-a dreptul *anti-literală*: pentru el, poporul se rezumă la etnie, ceea ce înseamnă, imediat, eliminarea minorităților naționale. Dar etnia însăși e un termen vag, imprecis. Spre a-l preciza, se înmulțesc metatextele: pseudoștiințe, formule discriminatorii, legi speciale rasiale, precum cele de la Nürnberg etc. Numai că, dacă cei „ce gîndesc la fel" constituie „poporul", rezultă că cei ce gîndesc diferit nu aparțin poporului; așadar, disidenții, opozanții vor fi și ei excluși, inclusiv cei ce au o altă confesiune religioasă decît cea considerată dominantă. În general, cei care nu le sînt pe plac naționaliștilor nu mai fac parte din „popor", chiar dacă „etnic" par ireproșabili. Din acest punct de vedere, este caracteristic fenomenul „antisemitismului fără evrei", apărut mai ales în Polonia și România după 1989. Cum scrie vîrful de lance al naționalismului românesc:

> *Peste 80 % din cei care au deținut funcții de răspundere după 22 decembrie 1989 ori au fost agitatori mass-media sînt de altă etnie, adică venetici, în special țigani și evrei... Atunci schimbați și numele Țării, nu-i mai spuneți România, ci Alogenia*[1].

Oricum, pentru a-i exclude pe cei neconvenabili, se vor găsi întotdeauna felurite explicații, invocîndu-se afilieri secrete la „iudeo-masonerie", de pildă, ori la conspirații internaționale, ceea ce va presupune noi metatexte care să definească și să expliciteze aceste ultime noțiuni.

Două lucruri se pot, de aici, remarca: mai întîi restrîngerea tot mai accentuată a extensiei noțiunii de „popor" – cuprinzînd, la început totalitatea locuitorilor țării, ea se va

---

[1] *România Mare*, 22 III 1996, nr. 298.

reduce, prin eliminări succesive, la tot mai puțini indivizi, în final tinzînd să desemneze un grup relativ restrîns. Majoritatea devine minoritate[1]. *A încetează să mai fie A, ba chiar devine non-A*. În al doilea rînd, rațiunile calificării cuiva în rîndurile poporului (sau ale descalificării sale) devin tot mai complicate, mai absconse. Mereu mai numeroase metatexte și meta-metatexte sînt necesare spre a explica pentru ce X aparține „poporului" și Y nu, iar arbitrariul lor apare tot mai patent.

Or, pierzînd tot mai mult legătura cu sensul literal al noțiunii de „popor", naționalismul ocultează mereu mai mult ideea fondatoare a liberalismului. În fapt, el tinde să-și distrugă referința, să o anuleze, să o „uite". Dar uitarea referinței nu se face nepedepsit. Pedeapsa stă, de obicei, în pierderea simțului realității, într-un *hybris* fără măsură, într-o prăbușire, cu adevărat de tip gnostic, în mitomanie și ficțiune absolută[2]. Această evoluție este vizibilă mai ales în cazul diferitelor fascisme, precum cel italian, cel spaniol, în cazul național-socialismului, dar și al neo-fascismelor postcomuniste, apărute în Serbia, Rusia, România sau Croația. Faptul că acestea se colorează în brun sau în roșu nu este foarte important.

Ar fi, pe de altă parte, interesant de observat întrucît și cum uitarea sau ocultarea referinței contribuie și la constituirea așa-numitelor fundamentalisme religioase – islamic, creștin, evreiesc, hindus – mișcări considerate pe bună dreptate de Alain Touraine, de exemplu, ca reprezentînd adevărate mișcări fasciste contemporane (TOURAINE, 1994,

---

[1] Liberalismul, dimpotrivă, parcurge drumul invers: de la „excepția" cenzitară, la votul universal.

[2] O semnificativă legătură între antisemitism, antiliberalism și o interpretare de tip gnostic a catolicismului poate fi găsită în opera gînditorului politic Carl Schmitt, foarte influent în Germania de dinainte de război, dar chiar și astăzi, în unele cercuri radicale, de dreapta sau de stînga (LILLA, 1997).

110)[1]. Cred că ceea ce adepții acestor mișcări *uită*, în aceste cazuri, este referința universalistă, trans-sectară a religiei respective, cît și incompletitudinea necesară a bisericilor pămîntene, în așteptarea Bisericii divine și cerești. E o idee bine asimilată de toate „ortodoxiile" autentice, de toate tradițiile, în măsura în care ele nu neglijează să-și examineze serios și periodic sursele și textele fondatoare și care știu că, pînă la un punct, trebuie și pot să se concilieze cu secolul; dar e o idee respinsă cu indignare de „puritani", de fundamentaliști și de toți „catharii", indiferent de apartenență (BUBER, 1993)[2].

5. Excurs cultural-filozofic românesc: Blaga și Noica

Din acest punct de vedere, nu este lipsit de interes a vedea cum funcționează non-literalitatea în anumite texte nu politice, ci filozofice de tendință naționalistă, cu posibile consecințe politice.

Iată un text considerat esențial pentru autodefinirea culturii românești:

---

[1] Naționalismul extremist și fundamentalismul religios sînt numite, de Touraine, fascisme „subiectiviste", spre deosebire de comunism, socotit a fi un fascism „obiectivist". Distincția e însă relativă, avînd în vedere nenumăratele puncte de contact dintre naționalism și comunism.

[2] „*All das aber ist nur in dem Masse möglich, als jede Religion sich ihrem Ursprung, der Offenbarung, in der sie ihren Ursprung hat, zuwendet und an der Entfernung davon, die sich in ihrem geschichtlichen Entwicklungsprozes vollzogen hat, Kritik übt. Die geschichtlichen Religionen haben die Tendenz, Selbstzweck zu werden und sich gleichsam an Gottes Stelle zu setzen, und in der Tat ist nichts so geeignet, dem Menschen das Angesicht Gottes zu verdecken, wie eine Religion. Die Religionen müssen zu Gott und seinem Willen demütig werden; jede muss erkennen, dass sie nur eine der Gestalten ist, in denen sich die menschliche Verarbeitung der göttlichen Botschaft darstellt – dass sie kein Monopol auf Gott hat...*"

De vreo opt sute de ani saxonul din Ardeal, transplantat de undeva de pe malurile Rinului, își înalță în peisajul ardelenesc rosturile culturale și cetățenești, sobre și ca de piatră, în spiritul nealterat al spațiului său gotic de ieri și de totdeauna... Iar alături, trecînd legănat cu turmele pe lîngă înaltele și negrele turnuri și cetăți care vorbesc despre un alt destin, ciobanul valah își slăvește din fluier, suind și coborînd, spațiul său, care e numai al său.
Sunt două feluri de oameni, care trăiesc în același peisaj, dar în spații diferite. Deși nespus de aproape unul de celălalt, ei sunt așa de distanțați prin spațiile-matrice, că opt sute de ani de viețuire megieșă n-au fost suficiente să șteargă și înfrîngă depărtarea cealaltă, de pe planul inconștient dintre ei. Un lucru de care nu prea vor să țină seama cei care aleargă după utopia inutilă și nerodnică a unui așa-numit «transilvanism», comun populațiilor etnice, care trăiesc alături în acest peisaj (BLAGA, *29-30*).

Pentru Lucian Blaga, prin urmare, noțiunea de „spațiu" se îndepărtează considerabil de sensul său literal, fundamental, mai mult, ea ajunge chiar să se opună acestuia. Încercînd să explice de ce românii transilvăneni și sașii, deși trăiesc de sute de ani în același spațiu fizic, totuși sînt culturalmente diferiți, Blaga socotește că ei, de fapt, trăiesc în „spații" culturale distincte: păstorul „valah" în spațiul ondulat „mioritic", germanul transilvănean într-un spațiu cultural de „burg" occidental. Filozoful deduce de aici că nici un fel de „mixaj", de interinfluență, nu e posibil(ă) între cele două culturi și popoare, ce sînt destinate să-și reproducă etern „matricile stilistice" în „spațiile" ce le sînt proprii. *Cultura rezultată este ori parohială, ori nu există.*

Dar fie și o simplă excursie într-un sat pur românesc, de păstori, precum Rășinarii de lîngă Sibiu, sugerează slăbiciunea tezei lui Blaga, bazată pe o interpretare pur non-literală a conceptului de „spațiu": cu case, unele dintre ele mai vechi de o sută de ani, strînse una într-alta, cu porți înalte, cu grădinile alungate în spate, satul are, de fapt, cea mai pură înfățișare „Mitteleuropa" cu putință și ar putea foarte bine fi considerat o așezare de „burghezi" sași și nu una de „ciobani valahi".

La Constantin Noica, strădania de a legitima un presupus „sentiment românesc al Ființei" se exprimă prin reconstrucții non-literale ale unor vocabule românești, precum „întru", „sinea" sau „rost" (NOICA, 1973). Non-literalitatea acestor reconstrucții rezidă, după părerea mea, în scoaterea cuvintelor respective din contextul secvențelor limbii, ceea ce permite să li se atribuie o adîncime metafizică neașteptată, dar relativ arbitrară. Ceea ce trebuie observat este că numeroase cuvinte ori construcții din oricare altă limbă pot fi supuse unor operații similare. Imaginația cu care Noica procedează este admirabilă în felul ei, dar lipsită de control lingvistic. Un cuvînt sau o sintagmă sînt exploatabile filozofic ca depozite ale unei „înțelepciuni a limbii", *doar* dacă ele aparțin unei utilizări regulate și constante, nu și dacă sînt inaugurate de individualitatea puternică a unui singur ins.

De aceea, ceea ce descoperă filozoful în limba română nu este un „sentiment românesc al Ființei", ci un „sentiment noician al Ființei". A spune, precum Noica, că „viața e întru ceva" sau că „trăim întru aceste elemente" exprimă, poate, o interesantă filozofie, dar, gramatical, e o construcție improprie, inutilizată în româna modernă pînă la Noica, inaptă. La Noica, nu doar cuvintele izolate își pierd sensul lor literal, ci limba însăși, ca sintagmă, este reformulată dincolo de „literalitatea", de normalitatea construcțiilor vii, caracteristice uzajului firesc. Ce poate oferi atunci această limbă altceva decît ceea ce a fost în prealabil introdus în ea?

6. Șovinism postmodern: Ilie Bădescu

Nu putem încheia acest capitol dedicat naționalismului fără a evoca, printr-un alt caz românesc, felul în care ultra-

naționalismul, în criză de legitimitate teoretică și nemaiputînd recurge doar la ambalajul său ideologic „tradițional", încearcă să-și dezvolte un sistem de referințe actual, chiar postmodern. Se renunță astfel la citarea invizibilă în favoarea unei citări ce se vrea fondatoare, sau chiar refondatoare.

Cazul în discuție este cel al sociologului român Ilie Bădescu, șeful catedrei de sociologie a Universității București, și, înainte de 1989, principal teoretician al „protocronismului".

Lucrarea sa, scrisă împreună cu mai mulți colaboratori, *Sociologia și geopolitica frontierei*, se dorește (și chiar este) o refundamentare pe temeiuri sociologice postmoderne, în principiu americane, a unor vechi teze. Acestea din urmă sînt: naționalismul, în sensul priorității națiunii ca finalitate, opoziția dintre anumite culturi socotite „artificiale" și culturile „naturale", antioccidentalismul, reluarea tezei „formelor fără fond", adversitatea față de „sincronism", șovinismul obsesiv antimaghiar, presupunerea unei conspirații iudeo-masono-comuniste, antiuniversalismul, ortodoxismul anticatolic etc. Și bineînțeles, nu lipsește „protocronismul". Obsesia că națiunea se confruntă astăzi cu universalismul liberal, așa cum odinioară ea se confrunta cu internaționalismul comunist, este permanentă și șocantă. Iată un citat revelator:

> *Vom încheia reluînd premisa întregului nostru demers. Omenirea pare a deveni astăzi spectatoarea unei competiții cu final anunțat, căci lumea sfîrșitului de secol XX e «decisă», fără a fi fost chestionată serios în prealabil. Experimentul comunist, desfășurat vreme de cincizeci de ani în Răsărit, se vrea înlocuit astăzi, la scară planetară, de un alt proiect artificial, confecționat în laboratoarele ideologice mondiale: proiectul politic al globalizării...* Și conchide: *Agresiunea contra națiunilor poate îmbrăca forma violentă a unei agresiuni împotriva umanității* (BĂDESCU, 1995, *I, 216*).

Spre a face „vandabilă" și acceptabilă academic marfa sa ideologică cam vetustă, Ilie Bădescu recurge la studiile

unor sociologi americani despre *frontieră* și fenomenele ce decurg din înaintarea ei într-o anumită direcție, construind astfel „metatexte" specifice în continuarea textelor acestei sociologii. El preia cu aceasta și revalorizarea tipic postmodernă a frontierelor și, în general, a *periferiilor* în dauna centrului, precum și concepția că acesta din urmă suferă, în mult mai mare măsură decît se credea mai înainte, presiunea și influența periferiilor. Pentru Bădescu, modelul avansării frontierei de vest americane, cu tot cortegiul său de distrugeri, dar și de transformări profunde ale mentalității poporului american, poate fi cu succes aplicat atît în ceea ce privește avansul frontierei romane în Antichitate, cît și al celei „occidentale" în secolele XIX și XX, în special în Europa Centrală și de Est.

Nu vom intra într-o analiză detaliată a felului în care Bădescu aplică „teoria frontierei" la procesul de modernizare a Europei de Est. Nu vom polemiza cu autorul în ceea ce privește modul său de caracterizare a modernizării, a occidentalizării; nu vom încerca să respingem prin argumente directe asocierea pe care el o face între internaționalismul comunist și așa-numitul „globalism", nici nu vom încerca să respingem ceea ce am fi tentați să numim delirul său antimaghiar, ori paranoia sa conspirationistă. Ar însemna să recurgem, poate fără prea mult folos, la posibilitățile unei comparații extrinseci neexprimate, făcută în numele unor criterii ce nu aparțin în comun, în mod vădit, deopotrivă criticului și autorului criticat.

Dimpotrivă, credem că procedura comparației intrinseci este mult mai eficientă în cazul de față. Iată cum s-ar putea pune atunci problema: avem de-a face cu un autor care, în esență, are obiecții radicale la adresa procesului de occidentalizare și modernizare în care este angajată acum România. El consideră că acest proces este brutal, inadecvat substratului național și social, și că urmarea sa cea mai probabilă va fi o „neocolonizare" și o distrugere a substanței

„neamului". Spre a-și demonstra teza, Bădescu nu procedează în maniera și cu stilistica, astăzi desuete, ale lui Nae Ionescu sau Eminescu, ci adoptă o formularistică modernă, *sociologia americană a frontierei*. Acum, sînt două posibilități: ori referința sociologică americană, obținută pe baza analizei unei realități americane, este aplicată corect, ori ea este aplicată incorect. În prima situație, rezultă că nu există o incompatibilitate *de esență* între teoriile occidentale și „fondul românesc". Dar, atunci, de ce ar exista o distanță de mentalitate mai mică între sociologia americană și mediul autohton decît între principiile economice neoliberale, să spunem, și același mediu autohton?

Dacă însă referința este, ca principiu, aplicată incorect la realitățile Europei de Est, deoarece cele două situații ar fi incompatibile, așa cum, în general, conceptele și *forma mentis* occidentale sînt greu sau deloc asociabile „solului autohton", înseamnă că lucrarea lui Bădescu este greșită, cu toate concluziile ei. S-ar putea încerca evitarea dilemei susținîndu-se că nu orice referință occidentală, ca principiu, este falsă, ci numai anumite referințe – de exemplu, cele legate de concepția asupra priorității individului asupra grupului, sau cele cu caracter economic. Dar autorul nu oferă nici un motiv pentru a discrimina între speciile de referințe occidentale și chiar americane, el alegînd doar acele variante care, factual mai curînd decît metodologic, par să-i susțină teoriile.

În fapt, deși e autohtonist și antioccidental *la prima opțiune*, Ilie Bădescu rămîne un occidental, un modern și chiar un „sincronist" la a doua opțiune. Zelul său în a-și însuși și în a utiliza tehnologia mentală occidentală se ciocnește cu zelul său protocronist și naționalist. *Metatextele* (aici în sensul de cadrul, referința metodologică) *autorului devin astfel profund diferite de non-literalitatea textului naționalist de bază*. Autorul nu pare a fi conștient de această serioasă inconsecvență, dar cartea sa masivă, în două

volume, care se războiește cu presupusul „imperialism globalist", dar este împănată de referințe, citate, excursuri bibliografice docte ce sugerează o veritabilă cedare înaintea „imperialismului" și a „globalismului" academic occidental-american, rămîne teribil de șubredă.

În orice caz, se vede acum bine, după părerea mea, de ce, contrar lui McConnell și a altora *eiusdem farinae*, liberalismul – luat în sensul cel mai general al termenului – nu este *numai o altă ideologie*. El este singura filozofie politică bazată pe o accepțiune literală a unor noțiuni fundamentale ale modernității, ceea ce îi îngăduie să construiască metatexte *în continuitatea textelor*. El nu-și va uita astfel niciodată referința, chiar dacă va elabora asupra ei, și va ține sub control o evoluție spre lumi ficționale. El poate, de aceea, pretinde ca judecățile sale să prevaleze, tocmai deoarece metatextele altor ideologii (naționalismul, de exemplu) sînt nevoite să recurgă la un moment dat și ele la literalitate (dacă doresc să fie explicite), în felul în care Ilie Bădescu recurge la sociologia americană pentru a-și explicita și legitima obsesiile naționaliste. Dar această *soluție de continuitate*, această veritabilă prăpastie între texte și metatexte (acestea de obicei non-literale, cînd nu anti-literale), destabilizează cultura naționalistă în ansamblu, iar dacă literalitatea textului inițial este „uitată" cu totul, nu mai există nici o limită dinaintea unei proliferări canceroide a ficțiunii și a irealismului.

V. Parohialismul științific și filozofic

1. Falsul primitiv

Să revenim acum la disputa schițată de Mircea Eliade la sfîrșitul eseului său, *Mitul veșnicei reîntoarceri*, dispută ce are loc între un om modern, un european occidental, și ceea ce istoricul religiilor numește „omul arhaic". Disputa se poartă de fapt între o filozofie ce valorizează istoria, evoluția, rațiunea analitică și libertatea de a alege, pe de-o parte, și o filozofie ce vede valoarea supremă în mit, repetiție, gesturi arhetipale, pe de alta. Nu vom intra în detaliile acestei pasionante dispute. Vom recunoaște că, deși la prima vedere Eliade pare să renunțe la a acorda explicit victoria vreunuia dintre cei doi protagoniști, partizanatul său în favoarea „omului arhaic" nu poate lăsa nici o îndoială. Așa stînd lucrurile și ținînd seama și de felul în care cei doi argumentează și își răspund, cred că putem considera că ne aflăm înaintea unei tipice comparații extrinseci.

Dar oare s-ar putea institui și o comparație intrinsecă între cei doi „oameni", oare, altfel spus, ar putea fi ei chemați înaintea kaganului Bulan cu oarecare șanse pentru un dialog discriminant? Și care dintre ei ar obține atunci

precedența? La prima vedere, s-ar părea că așa ceva nu este posibil: într-adevăr, comparația intrinsecă este legitimă numai între culturi și sisteme de valori puternic interrelaționate; or, dacă, de pildă, luăm drept prototip al „omului arhaic" un aborigen din Oceania, cultura acestuia nu ar trebui să aibă nici un fel de relații și legături profunde cu civilizația occidentală, ceea ce ar anihila de la bun început orice șansă a comparației intrinseci. Așa ar fi, într-adevăr, în cazul în care „omul arhaic" ar fi un autentic aborigen, fie el din Oceania, Australia sau Africa.

Dar lucrurile nu stau așa în cazul de față, deoarece „omul arhaic" propus de Eliade este o *construcție*; el e de fapt aproape la fel de european și de occidental precum oponentul său; el stă, în realitate, drept un *alter ego*, drept un travesti al lui Eliade însuși. O notă a autorului sugerează faptul:

> *Se cuvine precizat că, în acest context, «omul modern» este cel care se vrea exclusiv istoric, adică, înainte de toate, «omul» istoricismului, al marxismului și al existențialismului. Este superfluu de a adăuga că nu toți modernii se recunosc în acest om* [subl. A.C.] (ELIADE, 1969, *180*).

Desigur însă că cei ce nu se recunosc în „omul modern" se recunosc în „omul arhaic", fără a fi, cu aceasta – așa cum Eliade însuși admite – mai puțin moderni, mai puțin europeni și mai puțin caracteristici pentru civilizația occidentală.

Că autenticitatea „omului arhaic" este îndoielnică, se vede bine și din felul cum acesta argumentează: în ce fel ar putea cunoaște un autentic aborigen australian ori african tribulațiile istoriei europene, cum ar putea el avea cunoștințe despre fascism și comunism, așa cum apare că este capabil „omul arhaic" al lui Eliade? Dar, mai ales, cum ar putea acest aborigen să se privească în mod critic pe sine și cultura sa în așa fel încît – cum spune Eliade – să fie „*mîndru*"

de sine și de ea? Pentru aceasta, el știe – crede Eliade – că „*este liber să-și anuleze propria «istorie» prin abolirea periodică a timpului și regenerarea colectivă*" și că „*în fiecare an el ia parte la repetiția cosmogoniei*" (ELIADE, 1969, *181-183*) etc. Numai că a ajunge la o asemenea conștiință de sine ar presupune din partea sa să dispună de categoriile mentale ale lui Eliade (sau, de ce nu, în alt caz, de cele ale lui B. Malinowski, ori Claude Lévi-Strauss). Dar toate aceste categorii mentale, fără de care o percepție globală și exterioară sieși a „culturii arhaice" nu pare posibilă, nu au fost elaborate nici în Oceania, nici în Australia, nici în India sau Tibet, ci în Europa modernă, de către oameni profund educați în principiile fundamentale ale științei europene, chiar dacă ei pot, la un moment dat, să se arate dezgustați de civilizația unde s-au născut. Dacă, dimpotrivă, „omul arhaic" ar trăi autentic în afara istoriei, el ar trăi deopotrivă și în afara capacității de a se autoexplica și autoînțelege, ceea ce l-ar pune în imposibilitate de a fi „mîndru" de poziția sa culturală, atît de prețuită de Eliade.

În fapt, „omul arhaic" este numai o replică europeană a autenticului primitiv, o reconstrucție a acestuia realizată cu instrumentele științei occidentale (ceea ce nu înseamnă că el nu are nici o legătură cu autenticul primitiv, sau că cercetarea antropologică în general ar fi inutilă). Dar chiar imboldul de a proceda la atare reconstrucții și dorința de a studia „omul arhaic", „omul oriental" și oricare alt fel de „oameni" exotici sînt profund înscrise în substanța mentalității europene. Căci dacă xenofobia și tribalismul au rămas de-a lungul istoriei egal răspîndite printre reprezentanții *tuturor* civilizațiilor și popoarelor, lucrurile au stat diferit în ceea ce privește interesul, obsesia chiar, pentru străin și pentru „celălalt". Încă de la călătoriile lui Herodot sau ale lui Thales în Egipt, europeanul se arăta curios să cunoască alte moravuri și alte constelații decît cele familiare, iar prin aceasta el era deja privit cu surprindere

și stupoare de egipteni sau de perși. Și, cel puțin de la *Germania* lui Tacit, periodica admirație pentru străin, pentru „barbar", apoi pentru „huron", pentru „persan", în fine pentru „omul arhaic" etc., a aparținut spiritului occidental tot la fel de mult cît i-au aparținut și accesele de xenofobie ori rasism. Iar în formele seculare ori confesionale ale imperialismului cultural, ambele tendințe – curiozitatea și chiar deferența față de străin, aliate cu superbia afirmării unei reale ori pretinse superiorități – au caracterizat dintotdeauna „bazarul" atitudinilor europene față de ceilalți.

Iată de ce partizanii „arhaicității" ori ai culturilor non-europene rămîn cît se poate de europeni atît prin instrumentele de studiu pe care le folosesc, prin categoriile mentale cu care operează, cît și prin spiritul care îi însuflețește; dacă prima lor opțiune este, neîndoielnic, pentru respectivele culturi „exotice", cea de-a *doua opțiune* a lor poartă asupra spiritului european. Cei ce contestă civilizația occidentală au, așadar, un dezavantaj și el pare cu atît mai important cu cît contestarea lor este mai radicală: ei nu pot să nu întrebuințeze valorile aceleiași civilizații în însăși contestația lor – civilizație-bazar destul de încăpătoare pentru a-i cuprinde atît pe lăudătorii, cît și pe detractorii ei.

Nu susțin acum că s-ar putea demonstra o superioritate „tare" a civilizației europene asupra celorlalte civilizații, ci afirm doar existența unei *precedențe*, a unei „superiorități slabe". De aici însă rezultă că tentativa antropologică astăzi curentă de a așeza civilizația europeană cel puțin pe picior de egalitate cu alte culturi, mai ales „primitive", pe considerentul, tipic relativist, că „între limitele sale fiecare sistem de valori este echivalent cu oricare altul", îmi pare extrem de discutabilă.

Iată un exemplu tipic: un antropolog francez, Pierre Clastres, susține că societățile zise „primitive" nu sînt nici măcar tehnologic inferioare societăților „avansate", deoarece criteriul de evaluare a tehnologiilor nu ar trebui să fie

complexitatea acestora, ci capacitatea de adaptare la mediu. Or, tehnologiile „primitive" atestă un înalt grad de adaptare la mediu a unei societăți de mici dimensiuni, trăind „ecologic" (CLASTRES, 1995, *60-61*).

Am putea să-i răspundem lui Clastres că nu doar tehnicile culesului, ale vînătorii sau agriculturii, ci și *antropologia și etnologia ele însele* aparțin domeniului tehnologiilor și al tehnicilor de cunoaștere și de adaptare la lume. Or, tocmai prezența acestor ultime tehnici (la care ar trebui adăugate, firește, geografia, navigația etc.) *i-a permis europeanului occidental să includă în „povestea" sa mare* (metatextul, referința explicativă) *și „poveștile"* (textele) *altor popoare*. Noi nu comparăm în fond „primitivul pur" (*noumenal*, pentru a vorbi în termeni kantieni) și tehnicile sale cu ale noastre, ci comparăm doar o elaborare culturală și științifică (*fenomenală*) a „realității de pe teren" cu ceea ce știm sau credem a ști despre noi înșine. Conceptul „adaptării la mediu" și valorizarea pozitivă a acesteia nu aparțin civilizațiilor „primitive", chiar dacă acestea practică spontan forme de adaptare, ci aparțin civilizației occidentale, care, astfel, se arată a fi singura capabilă să încurajeze discursul global despre *Ceilalți* și studiul pozitiv al acestora. Declarînd: „civilizația X este bine adaptată tehnologic la mediul său de viață", noi reconstruim conceptual, potrivit cu cadrele *noastre* de gîndire (elaborate de știința europeană), civilizația X. Altminteri, noi nu o putem nici cunoaște, nici compara, dar nici ea însăși nu pare a fi capabilă să se cunoască pe sine ca *un întreg* și să se explice înaintea celorlalți (altminteri ar fi făcut-o).

Atunci, ori acceptăm că antropologia culturală are sens și aduce servicii umanității, ceea ce presupune că civilizația unde a apărut această tehnică, ce permite *povestirea* altor civilizații, posedă o anumită precedență; ori, dacă negăm orice precedență, această tehnică rămîne fără sens, dar atunci de ce mai trebuie scris și vorbit despre ea și de

ce mai trebuie elaborate cărți și tratate în respectivul domeniu? De aici, putem extrage și următoarea regulă: atunci cînd comparăm (intrinsec) mai multe sisteme de valori (texte culturale), putem declara ca avînd precedență acel sistem (text) care a oferit și cadrul metatextual, referențial al comparației. Spre exemplu, dacă cineva alcătuiește o istorie și analiză critică a ideilor culturale în România modernă, inevitabil el va trebui să acorde o anumită precedență junimismului (și altor curente raționalist-critice) asupra diferitelor forme de autohtonism și iraționalism, tocmai fiindcă textele de tip critic „rimează" cu cadrul metatextual al lucrării. Aceasta se întîmplă, în cazul unei analize critice reușite, *chiar dacă autorul se străduiește să păstreze o postmodernă presupusă echidistanță*[1]. Dimpotrivă, o reală echidistanță apare doar în cazurile cînd cadrul referențial este alterat, iar „rima" dintre anumite texte și metatext este stricată.

De asemenea, faptul că B.L. Whorf este capabil, utilizînd instrumentele științei occidentale, să descrie *Weltanschauung*-ul tribului Hopi, dar că e greu de conceput un indian Hopi descriind, cu *mijloace indigene*, *Weltanschauung*-ul european, nu este o întîmplare; într-adevăr, Europa este cea care a căutat dintotdeauna să cunoască alte culturi și nu acele culturi au fost cele care să fi descoperit Europa. Procedura de contact dintre culturi a fost astfel, de cele mai multe ori, profund *asimetrică*. Dar nici din punct de vedere teoretic nu se poate susține, așa cum face Whorf, că descrierea Hopi a lumii ar putea conține analogii (dacă nu cu totul superficiale) cu, de exemplu, teoria relativității din fizică, diferența stînd doar în limbajul în care o viziune ce nu pune în contrast radical

---

[1] Este cazul unei foarte interesante și utile cărți a lui Lucian Boia (BOIA, 1997).

spațiul și timpul este exprimată în cele două culturi (WHORF, 1956)[1].

Într-adevăr, tradiția europeană dispune nu de unul, ci de *mai multe limbaje* (limbile naturale, limbajul logic, cel matematic, cel fizic etc.), cu care se pot exprima, să spunem, mai multe tipuri de relații spațio-temporale. Dintre acestea, limbajul matematic a fost dezvoltat *conștient și metodic*, de-a lungul mai multor generații de savanți, pînă la stadiul în care să poată fi descrise relațiile spațiu-timp cerute de teoria relativității. Nimic asemănător nu se poate observa pentru cultura Hopi, ce dispune de un singur limbaj – limba sa naturală – practicat spontan, fără deliberare, fără metodă și fără o perfecționare constantă în timp. Astfel, dispunînd de un *pluralism* al limbajelor, numai cultura europeană a putut treptat să se constituie într-un *limbaj referențial, într-un metalimbaj* valabil și pentru alte culturi, într-un autentic „bazar cultural" ospitalier, unde acestea se puteau întîlni atunci cînd ele s-au aflat în situația de a-și reproiecta imaginea și statura.

Mai trebuie subliniat că, deși în descoperirile științei europene în primul rînd rezultatele fascinează, nu ele sînt lucrul cel mai măreț. (Dintre aceste rezultate, unele au putut fi anticipate sau echivalate de unele civilizații non-europene, precum China.) Ceea ce contează aici în primul rînd, după părerea mea, este *metoda*, adică nu o cunoaștere anume, ci *forma generală a obținerii cunoașterii*. Or, degajarea unei metode (chiar dacă lipsită de rigoarea atribuită ei mai demult) permite desprinderea de concretul situației în care ea a fost aplicată întîia oară, conduce la „obiectivarea" sau transsubiectivizarea cunoașterii, la transformarea sa nu doar într-o experiență intersubiectivă, ci și într-una interculturală –

---

[1] „*The relativity viewpoint of modern physics is one such view, conceived in mathematical terms, and the Hopi Weltanschauung is another and quite different one, non-mathematical and lingvistic.*"

într-un veritabil „bazar epistemologic" – ce poate funcționa ca substrat sau fundament comun al diferitelor activități cunoscătoare, prezente chiar și în civilizații diferite. De aceea, *dacă rezultatele aparțin culturilor, metoda sau metodele au devenit bunul comun al umanității.*

În fine, am putea să-i răspundem aici și lui Paul Veyne, pentru care, cum ne amintim, a crede în Einstein sau a crede în descîntecele unui vrăjitor de trib este, în fond, același lucru, *mutatis mutandis*: dacă prin „a crede" înțelegem *a avea credință* în cineva sau în ceva, atunci fără îndoială că istoricul francez are dreptate – cel care crede în Einstein *în acest sens* nu o face altfel decît primitivul care crede în vraciul tribului său, în zeul său sau în mitul său cosmogonic. Numai că, în general, nici omul de știință, nici intelectualul secolului nostru nu *au în mod necesar* credință referitor la Einstein, la teoria relativității sau la oricare altă teorie științifică; este destul dacă ei *au încredere* în toate acestea, și doar în acest sens se poate spune că *ar crede* în ele. *Încrederea nu-i, așadar, totuna cu credința*: prima admite excepții, eșecuri parțiale, dezamăgiri, reveniri; ea este o cale, mai presus de orice, și încă una sinuoasă. Cealaltă presupune un angajament absolut, iremediabil, total; ea nu e un drum, ci un fapt. *Credința se bazează pe prima opțiune*; căci cel mai mult în viață am dori să putem avea credință, să nu ne putem înșela niciodată și în nici o privință, să fim absolut siguri. Dar cînd așa ceva nu mai e posibil, din pricina unor repetate dezmințiri și dezamăgiri, atunci cînd defensiva noastră dinaintea realității se consumă, poate apărea, salvator, o *a doua opțiune,* care este tocmai încrederea.

Or, știința, văzută ca expresie a metodei, a drumului sinuos și complicat spre un adevăr niciodată actualizat, dar mereu sperat și întrezărit, nu se asociază în mod necesar cu credința – de obicei prea „tare", prea pretențioasă pentru ea –, ci cu încrederea. Atitudinea omului modern față de „miturile" științei este, astfel, diferită în mod fundamental

de atitudinea „omului arhaic" față de miturile și zeii săi. Firește, există mereu și fanatici ai științei, care fac din ea teologie, altfel spus, folosesc, în ceea ce o privește, pe „a crede" în sensul său „tare", de primă opțiune. Acești oameni se comportă față de știință asemenea liberalilor „thatcheriști" sau discipolilor lui Ludwig von Mieses față de economia de piață. Unii dintre ei pot fi buni oameni de știință, dar cu siguranță că sînt răi filozofi ai științei. Majoritatea modernilor lucizi însă se mulțumesc doar să aibă încredere în știință, păstrîndu-și puterea credinței pentru domenii extraștiințifice, așa cum majoritatea democraților acceptă liberalismul numai într-un sens „slab".

Prin urmare, într-un zeu, într-un mit, într-o practică magică, dacă le iei în serios, trebuie să crezi în sens „tare", trebuie să ai credință. *Zeii pot fi adorați sau tăgăduiți, dar nu suportă încrederea.* Dar știința, metoda, chiar luate foarte în serios, se rezumă la încredere. Aceasta se vede și din următoarea împrejurare: o teorie științifică falsificată, în care nu se mai crede, rămîne o teorie științifică, iar autorul ei își păstrează un rol important și respectabil chiar și pentru cei care nu mai *cred* în respectiva teorie. Dimpotrivă, un zeu în care nu se mai crede nu mai e zeu, iar preoții săi devin, în ochii fostului credincios, simpli profani, mincinoși, înșelători. În esență, încrederea în știință și în metodă în general este compatibilă cu failibilitatea acestora. Credința într-un zeu nu poate trăi însă decît din perfecțiune și de aceea ea rămîne cu mult mai fragilă. Iată de ce tăria civilizației europene stă, paradoxal, tocmai în „slăbiciunea" sa – *în faptul de a fi investit treptat tot mai mult în încredere și tot mai puțin în credință.*

În particular, aceasta explică și de ce putem fi toleranți cu opiniile altora, fără a înceta să nutrim anumite convingeri puternice. Aceste convingeri însă se bazează pe încredere și nu pe credință. Credinciosul – în sens „tare" – e fanatic sau fundamentalist, credinciosul în sens „slab" poate

fi tolerant, fără a fi relativist. Scepticul tinde spre o toleranță amorfă, fără convingeri proprii ferme, spre relativism.

Firește, nimic din toate aceste considerații nu-i poate opri pe detractorii spiritului european și ai modernității de tip occidental să-și continue contestația; dar ei, și mai ales publicul lor, ar trebui să fie conștienți de poziția sofistică în care se pune cineva care nu numai că argumentează cu armele adversarului, dar are și toate cusururile și calitățile aceluia.

Printre acești detractori se află, firește, și filozofii și gînditorii postmoderni (sau cei revendicați ca atare de către succesorii lor), precum Derrida, Lyotard, Vattimo, Rorty, Kuhn, Feyerabend, Foucault, care susțin că nu există nici o universalitate sau privilegiu în rațiune sau în știință. Ei judecă pretențiile de universalitate ale acestora drept consecință a unor puncte de vedere contextuale, parohiale și particulare *bărbatului alb și occidental* – deci care ar putea să nu fie tot la fel de potrivite mentalității femeii, omului de culoare, non-occidentalului.

Aș vrea însă să se remarce că toți acești gînditori apelează ei înșiși, în mod implicit, la o anumită universalitate, exact fiindcă doresc să fie înțeleși și aplaudați de opinia publică fără prejudecăți și mai ales de către comunitatea academică. Ei scriu cu sîrg cărți și articole, predau la catedre universitare prestigioase, participă la numeroase congrese și conferințe și aspiră cu înfrigurare să exercite o influență adîncă asupra societăților occidentale unde trăiesc, fără excepție. Lor nu le convine niciodată să viețuiască izolați, pe o insulă îndepărtată, sau chiar într-o țară situată mai la est sau mai la sud, departe de nefericitul Occident pe care altminteri îl recuză. Predică insistent că lumea trebuie să devină „descentrată", dar, paradoxal, predica lor începe prin cucerirea centrului.

În acest fel, ei recunosc tacit că, oricît de avantajoase ar fi punctele de vedere ale „periferiilor", perspectiva

„centrală" a „albului, bărbatului și occidentalului" conferă avantaje de care este util să profiți. Demersul lor se aseamănă celui al radicalilor politici, care află un azil în democrația pe care, ideologic, ar dori s-o nimicească. De bună seamă însă că există și oameni pe care o asemenea contradicție logică nu-i deranjează, sau care, în chip mai subtil, pretind că însăși cerința de coerență logică ar fi, la rîndul ei, numai „un punct de vedere" parțial, occidental. Acești oameni nu ar trebui totuși să protesteze prea vehement dacă se vor vedea excluși de la dialog și dacă societatea academică i-ar lăsa să-și predice „dreptul la incoerență" în gol, fără a le acorda prea mare atenție.

În fapt, toți acești critici ai rationalității occidentale, de îndată ce scriu, predau, discută și chiar gîndesc, utilizează forma universală a civilizației noastre, care, istoricește, este o achiziție a „bărbatului alb, occidental etc.", deși ea poate fi adoptată cu ușurință de oricine. Nu există, așadar, decît puncte de vedere particulare? Fie. Există totuși *cel puțin o parțialitate* la care trebuie făcut mereu referință, deoarece ea oferă cea mai bună cale pentru transmiterea universală a ideilor proprii, oricare ar fi acestea. Renunțînd la ea trebuie să renunți la comunicare. Cum scrie o cercetătoare a postmodernismului:

> *Dacă postmoderniștii ar fi sinceri cînd ar afirma că nu există afirmații privilegiate, nici măcar propria lor afirmație, atunci ei ar trebui să renunțe la dreptul lor de a vorbi lipsit de autoritate. Numai o asemenea atitudine ar fi coerentă cu sine* (ROSENAU, 1992).

Pe de altă parte, știința pe care unii postmoderniști o cred opresivă, „logocentrică", rasistă, sexistă, sau oferind numai descrieri parțiale și relative, nu reprezintă doar o acumulare de cunoștințe și de tehnici, așa cum ne-o imaginăm adesea în mod vulgar; dacă ar fi doar atît, postmoderniștii și relativiștii ar avea toată dreptatea să fie indignați din pricina ei. Cu mult mai mult însă știința este o *metodă*,

prin care înțeleg nu atît un sistem imuabil de reguli, cît, în sens etimologic, un drum parcurs de-a curmezișul unor dezbateri și controverse, reveniri și avansuri. Or, chiar dacă, prin afirmațiile lor, postmoderniștii resping știința-rezultat, sau știința-credință, angajamentul lor efectiv în dezbaterile academice arată că, la *nivelul celei de-a doua opțiuni*, adică al drumului, al *științei-încredere*, ei adoptă aceeași cale precum adversarii lor. Fiindcă chiar teoriile lor ori modul de a le expune și preda aparțin, fie doar și prin recursul metodologic, raționalității occidentale, *logocrației*, *centralității* etc., de care, ca *primă opțiune*, ei doresc să se detașeze.

Ceea ce, în fond, parohialismul nu înțelege, sau, eventual, se face că nu înțelege este că actul de *a da formă* oricărei materii nu stă în puterea oricărei civilizații, a oricărei culturi, a oricărei perspective particulare. Oricine are dreptul să-și pledeze propria cauză. Dar numai avocatul este acela capabil să dea formă oricărei cauze, fie ea și străină de gusturile sale de primă opțiune. Fiecare cu adevărul său, dar pentru toți aceeași manieră fundamentală – chiar dacă deloc monotonă – de a-l pleda.

Să consimțim că nu există universalitate „în sine", sau rațiune absolută universală, sau credință în fața cărora se ne prosternăm. Ceea ce filozofii clasici sperau să descopere rămîne, probabil, doar o dorință pioasă. Asupra acestui punct ar fi greu să nu acceptăm buna întemeiere a criticilor moderne și postmoderne. Dar ceea ce supraviețuiește chiar și în urma acestei defensive cu care spiritul a trebuit să se resemneze este *universalitatea pledoariei*.

2. Feminismul și *modus ponens*

În ultimul timp, amintitele valori occidentale, europene (sau oricum ne-ar plăcea să le numim), au fost ținta

unor atacuri mult mai diverse și mai neașteptate decît erau cele deja „clasice", de felul celui inițiat de gînditori precum Eliade sau Whorf. Ele au venit din partea celor ce se consideră a reprezenta grupuri defavorizate sau marginalizate de „imperialismul bărbatului alb" – oameni de culoare, homosexuali, femei. La drept vorbind, în foarte numeroase cazuri această defavorizare, ori chiar severă discriminare, a fost cît se poate de reală și de sumbră. Problema stă însă în altă parte; multă vreme, spre pildă, argumentele feministelor s-au aliat cu dominantele considerate esențiale ale culturii europene: rațiunea, spiritul de obiectivitate, principiul egalității tuturor oamenilor. Feministele luptau cu particularismele și cu prejudecățile în numele unei universalități umane bizuite pe rațiune, pe care tocmai cultura europeană își făcuse o glorie din a fi descoperit-o. Dacă ele pretindeau drepturi egale pentru femei – politice, profesionale etc. – o făceau în numele universalului uman prezent deopotrivă în femeie ca și în bărbat, deoarece socoteau, în acord cu marea tradiție de gîndire europeană ce pornește de la Platon, că diferențierea sexuală din cadrul speciei umane nu are efect asupra capacităților și a performanțelor omenești esențiale, în principal asupra celor intelectuale și morale. Cei ce negau femeilor anumite drepturi se vedeau astfel acuzați de obscurantism și de parohialism, de atitudini contrare rațiunii și libertății, de prejudecăți nedemne de cultura occidentală modernă.

Dar iată că o nouă generație, „postmodernă", de feministe vede lucrurile altfel: după cum relatează Martha Nussbaum,

> *...se spune frecvent* [în cercurile feministe, ad. mea, A.C.] *că rațiunea și obiectivitatea sînt norme create de «patriarhat» și că a apela la ele înseamnă a sucomba înaintea viclenilor opresorului. Ni se spune că sistemele de a raționa sînt sisteme de dominare și că a adopta sistemul tradițional înseamnă a fi cooptat* (NUSSBAUM, 1994).

O feministă de „generația a doua", Jeanne Flax, scrie:

> *De fapt, feministele, la fel precum mulți alți postmoderni, au început să suspecteze că orice cerință transcendentală reflectă și verifică experiența unui număr redus de oameni, dintre care majoritatea sînt albi, bărbați și occidentali. Acest tip de cerință ne pare, în parte, plauzibil, pentru că el reflectă aspecte importante ale celor care domină viața socială* (MIROIU, 1995, *62*).

În numele „dreptului la diferență", vechea noțiune a unei ființe umane unice în esența ei, în pofida importantelor diferențe existențiale, este criticată vehement și este considerată nedemocratică sau corespunzînd unei faze primitive și opresive a democrației occidentale, căreia i se opune o a doua fază „evoluată". Aflăm astfel într-un eseu dedicat problemelor femeilor musulmane într-un stat secular, precum Turcia modernă, că...

> *...a doua fază a democrației este caracterizată prin revenirea reprimaților... care au fost ocultați din memoria colectivă în numele «națiunii», al «omului» și al «civilizației»* (GOLE, 1994, *10*).

Nu contestăm faptul că democrația, ca toate lucrurile, suportă perfecționări. Dar este de notat felul în care „omul", *finalitate* a liberalismului tradițional, ajunge în citatul de mai sus să fie echivalat cu un *mijloc* (națiunea), ori cu un *instrument* (civilizația) și plasat, cum făcea și Michel Foucault, cînd se referea la „om", între ghilimelele improprietății, și astfel discreditat.

Multe dintre noile feministe se străduiesc să construiască un parohialism al sentimentului și al instinctului, considerate ca specific feminine, înaintea cărora rațiunea apare ca o formă subtilă de dominare masculină. Ele, spre pildă, îi critică pe Kant sau pe Descartes nu pentru prejudecățile lor binecunoscute față de femei, ci pentru a se fi întemeiat în filozofia lor pe „*standardele culturale masculine*

de detașare și de rece rațională". Mai mult, ele resping, precum Sandra Harding, pretenția că știința, prin însăși metoda sa, ar fi neutră în raport cu sexul, clasa, rasa ori cultura (HARDING, 1986, *16-19*). Cum se vede, o nouă formă de rasism este inventată sub pretextul de a-i apăra pe cei oprimați!

Într-o publicație dedicată feminismului – *Newsletter on Feminism*, editată de *American Philosophical Association* – Ruth Ginzberg susține într-un articol („Feminism, Rationality and Logic") că așa-numitul *modus ponens*, una dintre principalele forme de inferență logică, „*a fost o creație patriarhală oprimînd femeile*". În general, crede autoarea, femeile tind să privească sistemele logice formale ca străine și nefamiliare (NUSSBAUM, 1994).

Ruth Ginzberg nu e singura care să judece astfel: în aceeași publicație, un articol de Vance Cope-Karsten („A Portrait of Dominant Rationality") afirmă că silogismul lui Aristotel ar fi „*perfect adaptat modurilor ierarhice de a gîndi, deoarece separă forma argumentului de conținutul său material*". Or, cum în mod tradițional femeile au fost asociate materiei (lat. *materia* derivă de la *mater*), iar bărbații – formei, insistența logicii pe formă contribuie la marginalizarea și la subordonarea femeilor (NUSSBAUM, 1994).

Mi se pare interesant de notat felul în care Martha Nussbaum respinge astfel de pretenții. În esență, crede ea, cauza femeilor nu este bine susținută de expedierea standardelor raționale și obiective la un rol secundar. Parohialismul feminist se poate ciocni, într-o asemenea situație, de alte parohialisme, de exemplu de cele religioase, fără să se mai poată invoca o rațiune generală cu capacitatea de a arbitra conflictul astfel ivit. Acest argument pragmatic e bun, dar, după părerea mea, totuși nu foarte bun: într-adevăr, feministele radicale ar putea susține că ele nu au nevoie de un arbitraj din partea unei instanțe obiective, deoarece ele nu cred nici în obiectivitate, nici într-o raționalitate

universală. În ochii lor, orice idee este deformată de interese, prejudecăți și de conformisme specifice, numai că bărbații au, în plus, ipocrizia de a pretinde că unele dintre prejudecățile ori modurile lor specifice de a fi reprezintă norme general-umane, la care oricine poate și trebuie să adere. Ceea ce feministele radicale cer este nu un statut general-uman, ci recunoașterea femeilor ca „minoritate" discriminată și garantarea unui statut de „discriminare pozitivă" spre a compensa, prin impunerea unei diferențe asertate emfatic, o persecuție milenară.

Slăbiciunea fundamentală a argumentelor unei Ginzburg ori Cope-Karsten mi se pare că stă altundeva: într-adevăr, am văzut că prima autoare susține că femeile ar avea probleme în a recunoaște în *modus ponens* o inferență validă. Altfel spus, inferența, „dacă (propoziția) P, atunci (propoziția) Q, dar P, deci Q", ar fi „antifeminină". În ceea ce ne privește, am putea accepta că, publicîndu-și textul și supunîndu-l atenției lumii academice, autoarea nu se poate sustrage următoarei inferențe: „dacă Ginzburg (o femeie) are dreptate, atunci teza principală a textului e valabilă; or, teza textului este că *modus ponens* nu este valid pentru femei; dar să admitem că G. are dreptate (cum crede, de bună seamă, autoarea), deci rezultă că *modus ponens* nu este valid pentru femei". Numai că raționamentul de mai sus nu reprezintă altceva decît o aplicare a lui *modus ponens*. Așadar, dacă *modus ponens* este valid, el nu este valid, cel puțin pentru autoare. *Prin urmare, dacă acest tip de raționament nu va fi valid, atunci nici recunoașterea faptului că G. are dreptate nu se poate face*, iar efortul său de a-și prezenta public ideile devine van. Un raționament asemănător este valabil și pentru critica silogismului aparținînd lui Cope-Karsten; s-ar putea, într-adevăr, construi silogismul următor: „Toate textele publicate în reviste

[1] *Modus tollens*: dacă P, atunci Q, dar nu Q, deci nici P.

serioase, academice, merită să fie citite. Dar textul lui Cope-Karsten este publicat în acest fel. Deci el merită să fie citit." Textul însă afirmă că silogismul marginalizează femeia. Oricum, el nu o marginalizează pe autoare, ba dimpotrivă, am spune!

Paradoxul în care se ajunge arată ceva de fapt foarte simplu: anume că în substratul oricărei aserțiuni, al oricărei pretenții de adevăr expuse și care cere un acord de grup, acord urmat de anumite consecințe, stă implicit *modus ponens* (ca și, în cazul eșecului comunicării, contrariul său, *modus tollens*[1]), adică se află inferențele logicii clasice. Într-adevăr, din implicația că, dacă autorul are dreptate sau afirmă ceva important, interesant, atunci textul are o anumită valoare, meritînd a fi citit și discutat, poate decurge următoarea alternativă: ori autorul are într-adevăr dreptate și atunci textul său are valoare (*modus ponens*), ori textul său nu are valoare și atunci autorul nu are dreptate sau e neinteresant (*modus tollens*).

Nu are importanță aici dacă adevărul „există", sau dacă el este doar o iluzie, ori rezultatul unei „false conștiințe". Nu are importanță nici măcar dacă autorul este de bună credință și vrea să comunice ceea ce crede el. Important este doar că el se supune, fie și pur formal, „jocului" comunicațional. El poate, desigur, asuma premisele acestuia doar ca pe niște referințe convenționale, sau chiar poate încerca „să le uite". Dar, mai devreme sau mai tîrziu, e de presupus că tendința către „luarea în serios" a referinței se va manifesta și aici. Mă separ astfel de Habermas, pentru care locutorul *„trebuie să aibă intenția să comunice o propoziție adevărată"* (HABERMAS, 1996, *119*). Un oarecare locutor poate avea intenția de a minți; important este că el se comportă ca și cînd ar afirma o propoziție adevărată.

Or, dacă producerea unor texte cu aparentă pretenție de adevăr, destinate comunicării interumane, presupune inevitabil logica propozițională, unde *modus ponens* și

modus tollens sînt piesele de temelie, înseamnă că o contestare a logicii propoziționale (și în general a logicii „clasice") – contestare ce este și ea, neapărat, o comunicare interumană cu pretenție de adevăr – se află în considerabilă suferință și în contradicție cu sine însăși. *Autorul respectiv limitează dreptul la existență unui adversar pe care, prin însăși pretenția validității contestației, îl ține în viață citîndu-l implicit neîncetat*[1]. Dezavantajul său îmi pare manifest și e de tipul rezultat în urma comparației intrinseci.

Așa după cum naționalismul era obligat să se refere, fie și tacit, la liberalism, dar liberalismul nu are motiv să „citeze" referențial alt sistem decît pe sine însuși, tot așa feminismul radical, voind să se facă ascultat și comunicat, „citează" în ascuns logica clasică, dovedind că adeptele sale au drept *opțiune secundă* exact urîta logică „masculină". Iar dacă „omul arhaic" al lui Eliade nu era pînă la urmă decît tot un occidental, dar travestit, raționamentul feministelor noastre, afară de faptul că e sofistic, nu e cîtuși de puțin „feminin", el e omenesc, ceea ce, din punctul lor de vedere înseamnă, vai, masculin!

S-ar putea lărgi valoarea acestui argument: într-adevăr, numeroase feministe au tendința să considere ansamblul culturii și în special pe cel al culturii occidentale drept o creație predominant „patriarhală", unde femeile nu există decît ca obiect, venerat sau hulit, dar mereu ca obiect. Astfel, Mihaela Miroiu afirmă:

> *Cu puține excepții, cultura a fost pînă în prezent o creație masculină. Femeile există în această cultură mai curînd ca proiecții și umbre,*

---

[1] Argumentul e de tipul faimoasei formule a lui Aristotel (numită mai tîrziu în logică „principiul lui Clausius"): „Dacă trebuie filozofat, atunci trebuie filozofat; dacă nu trebuie filozofat, atunci iarăși trebuie filozofat (spre a argumenta necesitatea renunțării la filozofie); deci în orice ipoteză trebuie filozofat." Evident, vom înțelege aici prin „a filozofa" o argumentare rațională de tip general, și nu un anumit mod special de raționament.

căci ele nu s-au povestit pe ele însele, ci au fost povestite. nu s-au numit pe ele însele, ci au fost numite... (MIROIU, 1995, *15*).

Dar, de vreme ce tocmai în această cultură „patriarhală" (occidentală) feministele se exprimă și afirmă poziția lor așa cum o doresc, trebuie acceptat că civilizația occidentală poate, fie și potențial, asigura, spre deosebire de alte civilizații, un cadru de referință și de descriere care nu e sau nu mai e specific occidental, sexist sau „patriarhal", ci pur și simplu uman.

De fapt, tocmai cultura noastră, „albă, masculină și occidentală", este cea care a descoperit și acceptat feminismul, care, tocmai în interiorul ei (și nu printre „talibanii" din Afganistan) își află un loc și un public. Motivul stă, din nou, în această unică aptitudine de a servi drept referință universală, de a pleda orice cauză, de a da formă oricărei materii. E trivial de susținut, împreună cu Mary Daly, că...

...patriarhatul este religia predominantă a întregii planete și că toate religiile, *începînd cu budismul, cu hinduismul, islamismul, iudaismul, creștinismul, și pînă la variantele lor secularizate, ca freudismul, marxismul, maoismul – sînt infrastructuri ale edificiului patriarhal* (DALY, 1968).

Începi să spui ceva cu sens abia din momentul cînd observi că, în mijlocul acestui „ocean patriarhal", numai pe o insulă numită Europa o astfel de afirmație, așa radicală cum pare, a putut fi gîndită, publicată și comunicată, fără ca aceea care a produs-o să aibă limba retezată pe dată.

De altminteri, unele feministe postmoderniste, precum Judith Butler, par să fie conștiente că renegarea oricărei universalități, sub pretextul că impune o anumită „hegemonie" culturală, riscă să distrugă sau măcar să limiteze serios chiar posibilitatea unui discurs feminist:

Fiindcă – se întreabă ea – *cine anume se constituie în calitate de teoretician feminist a cărui implicare în dezbatere va obține*

publicitate? Nu se întîmplă întotdeauna că puterea acționează în prealabil, chiar prin procedurile care stabilesc cine va fi subiectul care va vorbi în numele feminismului și cui anume? (BUTLER, 1997, *252*).

Într-adevăr, dacă „subiectul" nu poate fi reprezentat ca sustras contingențelor și deschis către universalitate, și dacă putem vorbi *numai* ca bărbați sau ca femei, și nu ca oameni, atunci nici măcar discursul feminist nu mai are adresă. Căci, conform aceleiași logici, el nu ar putea să se adreseze nici măcar „femeii" în general, ci doar fie femeii albe, fie celei negre, celei bogate, sau sărace, sau lesbiene, sau bătrîne etc. Iar dacă nu există o universalitate a omului, de ce ar exista una a femeii sau chiar numai una a femeii negre etc.? Sînt lesbienele mai apropiate de femei „în general", sau mai apropiate de bărbații homosexuali (*gay*), cu care, adesea, demonstrează împreună?

Desigur, valoarea „dreptului la diferență", considerat atît de important de către adepții „noii faze postmoderne" a democrației, nu poate fi negată. Dar feministele radicale, ca și reprezentanții unor grupuri minoritare etnice, religioase etc., de exemplu, grupurile de fundamentaliști islamici, comit fie și prin felul în care își formulează tezele lor un sofism: astfel, de vreme ce toți aceștia vor să-și facă *respectate* revendicările lor, înseamnă că ei se doresc *înțeleși* de către *ceilalți*, față de care ei țin totodată să-și manifeste iremediabila diferență.

Or, simpla intenție de a fi înțeleși presupune că ei mizează implicit, sau într-o *a doua opțiune*, pe un fond comun, pe o unitate a naturii umane, care se regăsește în egalitatea totalității persoanei. Mai mult, o diferență nu are sens decît ca marcare a unor note distincte privite pe un fond comun, dat de un gen proxim sau de o referință generală. Așadar, *în loc ca drumul spre regăsirea unității să se facă prin concurența diferențelor respectate dar ajustabile, se întîmplă invers: asertarea unor diferențe declarat*

ireconciliabile se produce pe seama unității refuzate. Dar în absența unei logici comune, a unui metalimbaj comun, a postulării unui substrat universal, ce altceva ar mai asigura o comunicare interumană, fie aceasta și rezumată la comunicarea nevoii de diferență?

3. Noul pragmatism

Acest tip de sofistică este considerabil mai răspîndit și mai virulent decît pot lăsa să se înțeleagă aceste cîteva remarci asupra feminismului radical. La modul general, punerea la îndoială, chiar contestarea existenței unei esențe sau naturi umane unice, constante și asociate unui element rațional, fac parte din „Vulgata" bunului postmodernist. Un exemplu în acest sens aflăm într-o lucrare caracteristică a unui cunoscut filozof american, Richard Rorty, *Speranța în locul cunoașterii* (RORTY, 1995).

Rorty anunță încercarea de a realiza o unificare între filozofia americană clasică a lui William James și John Dewey și filozofia analitică europeană. Desigur, el se inspiră din plin și din Foucault și Derrida, dar cine, printre postmoderniști, nu o face în zilele noastre?

Ideea sa principală este lipsa de temei a distincțiilor „metafizice", proprii pentru ceea ce el numește „filozofia tradițională sau esențialistă" (unde cad laolaltă Platon, Aristotel, scolasticii, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Marx etc.). Astfel, după Rorty, distincțiile dintre esență și aparență, dintre *proprium* și *accidens*, dintre intrinsec și extrinsec, dintre natură și relație, dintre conținut și formă etc., sînt, toate, lipsite de semnificație în sine, depinzînd eventual numai de alegerea unei anumite perspective *partizane.* Lucrurile și faptele nu au esențe sau naturi ascunse, opuse aparențelor, de care să poată fi separate prin reflecție și

descrise mai apoi; ele se prezintă numai ca noduri și rețele de relații, care admit o multitudine de descrieri, din care nici una nu deține vreun privilegiu în sine, pentru o calitate care să-i fie proprie. *Nu există descriere privilegiată, fiindcă nu există esență sau natură permanentă care s-o recomande.* De aici rezultă și dispariția distincției dintre justificarea unor credințe prealabile și elaborarea teoretică a cercetării pure. Mai exact, pentru Rorty, orice cercetare și demers intelectual nu sînt decît justificări ale unui anume „proiect social". De asemenea, deoarece nu există nici un „tribunal suprem al Rațiunii sau al Adevărului", nici unul dintre aceste „proiecte sociale" nu poate fi declarat ca fiind, în sine, mai bun decît un altul; singurul lucru ce se poate afirma despre el este, eventual, că are mai multă utilitate.

Evident, nici omul însuși nu-și poate aroga o esență sau o natură intrinsecă. Rorty crede că, după Darwin, a devenit imposibil de susținut filozofic că omul ar putea fi „altceva" decît restul naturii. Omul ar fi o ființă ca toate celelalte, atîta doar că, în special datorită stăpînirii limbajului articulat, capacitățile sale adaptative ar fi devenit enorme în raport cu ale celorlalte specii. Totuși, nu există nici o soluție de continuitate între om și restul regnului animal; justificările „raționale" ale omului sînt forme speciale de adaptare, utile insului sau grupului uman care se servește de ele, dar, principial, nu este nici o deosebire calitativă între ele și aripile fluturilor sau strategiile de vînătoare ale leopardului.

Iată de ce Rorty nu vede în evoluția umanității o apropiere graduală de Bine și de Adevăr, ci numai o lărgire treptată a imaginației, care, pe de-o parte, conduce la avansul științei, capabilă să ofere conjecturi tot mai îndrăznețe, pe de altă parte, îngăduie apariția unor societăți tot mai largi și mai tolerante. Este interesant de notat aici că, deși Rorty se declară un partizan necondiționat al democrației, ultra-relativismul său îi interzice să accepte alte rațiuni

decît utilitatea, capabile să delegitimeze teroarea, astfel încît oroarea pe care, de pildă, noi o resimțim pentru Auschwitz, Gulag ori Srebenica nu ar putea fi recunoscută – crede Rorty – decît drept o „condiționare istorică și culturală".

Ceea ce izbește de la bun început în cartea lui Rorty este, ca să spunem așa, un fapt de stil: deși el respinge hotărît așa-zisele iluzii moralizatoare și teologice ale „esențialiștilor", cartea sa adoptă foarte adesea un ton de predică. Autorul se pronunță emfatic în numele unui „noi, pragmatiștii", iar frazele sale sînt de multe ori transportate de un entuziasm vizionar, de parcă filozoful s-ar închipui a fi profetul unei noi religii. Iată un singur exemplu: cartea se încheie într-o perspectivă aproape mesianică, invocîndu-se...

> *...prioritatea necesității de a crea noi forme ale omenescului, de a crea un nou paradis, un pămînt nou pentru a-i adăposti pe acești noi oameni, în raport cu dorința de stabilitate, de securitate și de ordine a oamenilor de ieri* (RORTY, 1995, *128-129*).

Dar un astfel de entuziasm, prea puțin secular, sugerează că autorul nu este gînditorul rece și demitizator pe care l-am fi bănuit, ci aparține unui fel de *homo religiosus*, fie și răsturnat în raport cu tradiția existentă.

În fond, speranța care hrănește acest entuziasm și pe care autorul o crede capabilă să substituie cunoașterea (în sens „esențialist", de cunoaștere a esențelor, a adevărului) nu se poate întemeia decît pe o credință. O credință în ce anume? Desigur, în faptul că lumea viitorului, a „noului paradis" și a „pămîntului nou", destinate „oamenilor noi", va fi mai bună decît cea a prezentului și a trecutului. Dar *mai binele* presupune existența *binelui*, care, prin apariția sa, zguduie din temelii construcția pragmatistă. Iar dacă am încerca să o salvăm afirmînd că, aici, „bine" nu înseamnă decît „util", am produce o confuzie cel puțin la fel de mare. Într-adevăr, în ce fel am putea ști dacă o societate

tolerantă („inclusivistă", cum o numește Rorty) e mai „utilă" decît una intolerantă, exclusivistă? Utilitatea, precum orice altceva în teoria pragmatistă, nu poate fi privită în sine, ci trebuie concepută *relațional*, potrivit cu un anumit punct de vedere. Un lucru nu este pur și simplu util, ci e util pentru altceva. Finalitatea este adevăratul judecător al utilității. Dar, în absența unei finalități globale, a unei perspective universale – interzisă în teoria pragmatistă – nici una dintre aceste două societăți nu ar fi în stare să invoce în avantajul său o mai mare utilitate în ceea ce-i privește pe cetățenii săi sau chiar specia umană în ansamblu. Cît despre încercarea de a se introduce o finalitate globală, ea nu poate să însemne decît reapariția „binelui". „Speranța", pe care se bizuie Rorty, îi ruinează pînă la urmă pragmatismul pe care el îl proclamă.

Dar nu numai „binele", ci și „adevărul" se strecoară în sistemul filozofului american. Așa cum ne-am străduit să arătăm, orice comunicare – deci inclusiv pragmatismul lui Rorty – se întemeiază pe presupoziția că ea conține un adevăr ce este important să fie împărtășit și altora. Rezultă de aici că pragmatismul conține sau speră să conțină un adevăr, dar această speranță, ce este *speranța cunoașterii și nu o speranță împotriva cunoașterii*, se opune principiului pragmatismului.

Desigur, Rorty încearcă să răspundă acestei obiecții susținînd că pragmatismul său nu e mai „adevărat" decît „esențialismul", ci doar mai util. Dar, din nou: util cui și pentru ce? Util, fiindcă „e mai ușor astfel să fii de acord cu Darwin". Trec peste împrejurarea că ni se cere mai puțin acordul cu teoria despre originea speciilor, cît cu o anumită interpretare filozofică a acestei teorii și că, printre interpretările posibile, există și unele teleologice, precum cea a lui Teilhard de Chardin, care sînt defavorabile principiilor lui Rorty. Mă voi întreba numai pentru ce anume poate fi util să fii de acord cu Darwin. Rorty susține că

acest acord se dovedește avantajos speciei noastre, dar o astfel de afirmație presupune o imagine globală, exterioară asupra speciei, un fel de privire de pe Marte, pe care teoria sa nu o admite.

Într-adevăr, dacă teoria darwinistă, ca orice altă construcție mentală, face și ea parte dintre instrumentele adaptative ale speciei și dacă ea este totodată mai utilă speciei, trebuie acceptat că, în comparație cu altele, ea oferă o adaptare mai bună la mediu. Dar „mai bine adaptat la mediu" în cazul unei teorii nu poate să însemne decît *mai bine adaptat la realitate*, căci mediul unei teorii este tocmai fundalul pe care ea este verificată și pe care îl numim „realitate". Altfel spus, utilitatea unei teorii stă cel puțin în faptul că nu a fost încă falsificată, dacă nu pur și simplu în faptul că ea este mai adevărată decît rivalele sale. Că „realitatea", mediul pot să nu fie sinonime cu obiectivitatea rece și abstractă a științei clasice, ci cu „viața" – așa cum ar susține un adept al lui Nietzsche – nu are importanță acum pentru noi. Căci, oricum ar fi, dacă meritul darwinismului ar sta în faptul că el s-ar apropia mai mult decît alte teorii de „adevărul vieții", ar rezulta că și valoarea pragmatismului ar consta, la rîndul ei, într-un mai bun acord cu *adevărul* decît e cazul altor teorii. Dar o asemenea miză pusă pe adevăr este puțin recomandabilă pentru o teorie care se ferește să atribuie orișice semnificație adevărului.

De asemenea, Rorty admite că numeroși fizicieni și biologi remarcabili tind să adopte poziții filozofice esențialiste, deoarece cred că cercetările lor au a spune ceva fundamental asupra Universului, iar în felul acesta ei merg mult mai departe decît să justifice anumite „construcții sociale" și „puncte de vedere avantajoase". El scrie: „*Astfel, fizica particulelor devine, ca să spunem așa, ultimul refugiu al sentimentului grecesc pentru miraculos.*" Sînt de acord. Așa cum am mai spus-o, mi se pare evident că un esențialism difuz, spontan, încurajează eforturile oamenilor

de știință și că, cel puțin psihologic, sentimentul de a se afla plecați „la vînătoarea Ființei" – cum spunea Platon – le oferă mai multe recompense spirituale cercetătorilor decît ar face-o convingerea că ei lucrează numai la un „proiect social util".

Oricum ar fi, numărul considerabil de savanți cu tendințe „esențialiste" lasă să se întrevadă că, fie și numai pentru binele cercetării sale, e util ca un savant să fie „esențialist" măcar în laboratorul său, deși, fără îndoială, el poate îmbrățișa în afara lui un pragmatism de circumstanță. În termenii lui Rorty, dacă filozoful pragmatist crede în utilitatea științei, el trebuie să admită că, adesea, „esențialismul" este mai util științei decît pragmatismul și că trebuie, de aceea, acceptat și încurajat. Rezultă că, dacă vrea să fie consecvent cu sine, filozoful pragmatist trebuie să le recomande măcar oamenilor de știință esențialismul, ca fiind mai util. Îi rămîne să facă propagandă pragmatistă doar printre poeți!

Dar poate fi ridicată și o altă obiecție, mai profundă, cred, pragmatismului – în fapt, relativismului radical – al lui Rorty. Cum am văzut, el respinge credința în rațiune ca fiind tipic „esențialistă":

> *A crede în rațiune* – scrie el – *înseamnă a crede nu doar că există o natură umană, dar și că această natură nu este parte din ceea ce noi avem în comun cu celelalte animale, ci ceva unic. Acest unic ingredient al naturii umane face din noi ființe cognitive mai degrabă decît simpli utilizatori și ne face apți să fim convertiți mai degrabă prin argumente decît răsturnați de forțe iraționale* (RORTY, 1995, *86*).

Or, Rorty consideră că tocmai existența unei „naturi umane", definită în baza rațiunii, este inacceptabilă, mai ales după Darwin.

Am putea, mai întîi, să ne întrebăm ce înțelege Rorty prin „a crede în rațiune". Dacă el se referă la „a crede" în sensul tare, în cel de a avea o *credință*, atunci *credința în*

rațiune (similară credinței în Dumnezeu) e, într-adevăr, suspectă, fiindcă e irațională și ar însemna să fundezi rațiunea pe contrariul ei. Nu poți avea certitudinea absolută că rațiunea nu te înșeală, că rațiunea e infailibilă, iar în acest sens diferitele critici la adresa raționalismului – înțeles ca religie seculară – sînt pe deplin justificate (OAKESHOTT, 1991, *5-41*). Dar dacă lui „a crede" îi dăm sensul mai modest de „a avea încredere" (așa cum ai încredere într-un prieten, a cărui natură failibilă o cunoști și o înțelegi), lucrurile stau altfel, iar contradicția dispare, deoarece *încrederea, chiar și pasionată, în rațiune* nu este incompatibilă nici cu rațiunea însăși și nici cu complicata și adesea confuza realitate în mijlocul căreia trăim. Tot așa, încrederea într-un prieten nu este incompatibilă cu erorile pe care acesta le poate comite uneori.

Se ne amintim însă că Rorty mai susține și că orice cercetare este numai o justificare a nevoilor și a impulsurilor noastre. E o idee destul de răspîndită în gîndirea postmodernă, cu sursă în radicalitatea lui Nietzsche, de exemplu. La noi, recent, Vladimir Pasti a aplicat această teză susținînd că, în ciuda a ceea ce credeau Luminile, interesele de grup pot fi justificate *„în baza unor argumente egal valabile și contradictorii"* (PASTI, 1995, *155*). Am putea, într-adevăr, pînă la un punct, să le dăm aici dreptate lui Rorty, Pasti și celor care gîndesc precum ei: este greu să crezi (altminteri decît la nivel didactic) în rigoarea distincției operate de Habermas între „lumea naturală exterioară", căreia îi corespund propoziții de adevăr ce pretind *dovezi*, „lumea socială", căreia îi corespund propoziții normative ce pretind *justificări*, și „lumea subiectivității", căreia îi corespund propoziții „expresive" ce pretind *bună-credință* (HABERMAS, 1996, *125-131*). Feyerabend nu se înșeală aici prea mult cînd susține că un savant care afirmă: „Universul este finit și a luat naștere acum 20 miliarde de ani printr-o explozie", vrea în realitate să spună *și* că:

„Eu doresc să vă conving că Universul este finit etc." (FEYERABEND, 1996, *235-236*)[1].

Numai că și în situația în care am contesta rațiunii facultatea sa cognitivă și am contesta existența unor autentice „propoziții de adevăr", nu se poate refuza acceptarea sa drept facultate specific umană, fie și dotată cu putere justificativă. Chiar dacă rațiunea nu ar obține cunoștințe mai adevărate, rămîne indeniabil măcar faptul că orice ființă omenească resimte nevoia justificării actelor sale prin strategii raționale, ceea ce indică, în pofida lui Rorty, că omul este totuși *altceva* decît restul vietăților, care nu au această nevoie și facultate. Că omul poate fi răsturnat de forțe iraționale? Este, desigur, adesea răsturnat. Dar rămîne faptul că el nu se poate lipsi niciodată de o justificare, oricît de rea, spre a da impresia că a acționat rațional. Asistăm aici la o minciună, la o mare și ipocrită deghizare, la o „falsă conștiință", pentru a vorbi limbajul lui Marx, instilată de cei ce dețin controlul asupra societății? Fie. Și totuși, chiar și minciuna și ipocrizia sînt suficiente pentru a afirma abisul dintre om și celelalte specii. Chiar dacă nu sîntem ființe cognitive și nu există *un* adevăr de cunoscut, este neîndoielnic că ne servim cu toții de rațiune, *ca și cînd* ea ar fi o facultate cognitivă. Aceasta e destul pentru a acorda omului un loc privilegiat în lume, *fie și privilegiat ca negativitate*.

Așadar, chiar dacă vrem (și avem tot dreptul) să contestăm *umanismul pozitiv* al Luminilor sau al Renașterii, nu putem evita asumarea unui *umanism negativ*. Dar chiar și acesta este îndestulător pentru a respinge relativismul, căci tema acestuia din urmă și a scepticismului radical postmodern nu este valorizarea fie pozitivă, fie negativă a diferențelor, ci ștergerea lor.

---

[1] Ceea ce nu înseamnă că nu există rațiuni serioase pentru a accepta cosmologia modernă, și nu pe cea clasică sau antică.

Apoi, nu este adevărat că toate justificările unor interese de grup sînt egal valabile (sau egal de puțin valabile). Există justificări mai plauzibile și unele mai puțin plauzibile. Există justificări care își ascund adevărata natură, vrînd să treacă drept argumentări lipsite de o implicare personală valorizantă. Cele mai plauzibile sînt cele ce pot fi mai ușor acceptate de cît mai mulți oameni, ceea ce arată că ele se bazează pe un număr de *referințe comune* unui număr cît mai mare de oameni.

Or, cea mai largă referință cu putință ar fi aceea care ar justifica tocmai *capacitatea generală a oamenilor de a se accepta și de a cădea de acord între ei* (a accepta că ne putem accepta între noi). E greu a contesta, ca principiu, această capacitate, chiar dacă ea nu este actualizată adesea, *dar cel mai puțin își poate permite această contestație un filozof, un gînditor* care încearcă să comunice cu alții și să-și facă împărtășite ideile pe o cale publică (a tiparului), așadar adresîndu-se nu unui auditoriu ales și restrictiv, ci *oricui* în principiu. Ceea ce înseamnă că cea mai largă referință omenească posibilă se bazează pe acceptarea existenței și a unității spiritului omenesc, căci altminteri cum am putea păstra *atît speranța cît și încrederea* că ne vom înțelege, dacă nu chiar acum, măcar altădată, cîndva?

Iar dacă totul nu ar fi spus și legitimat *decît* în cadrul unei „comunități interpretative", cum cred relativiștii (S. Fish), atunci ar fi imposibil să stabilim chiar această teză relativistă, de vreme ce ea însăși presupune o privire *din afară*, independentă de orice „comunitate interpretativă". Sau, ar trebui acceptată existența unor comunități interpretative destul de largi (cea a oamenilor de știință, de exemplu), care pot cuprinde în narațiunea lor narațiunile celorlalți, tot așa cum povestea Șeherazadei cuprinde în ea, încastrate, 1001 de alte povești. Or, aceasta ar însemna să admitem că există „comunități" ce dispun de precedență, deoarece narațiunile lor au și valoare de meta-narațiuni.

Proclamația sceptică a lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*: „*granițele limbii mele reprezintă granițele lumii mele*", nu trebuie deloc interpretată în sens *lingvistic*, ci mai degrabă logic: nu este vorba, în orice caz, despre o determinare lingvistică absolută, în sensul lui Whorf (WITTGENSTEIN, Tr, *§ 5.6*)[1]. Și cum ar putea fi vorba despre o atare determinare în cazul acelei cărți apărute, cu încuviințarea autorului ei, într-o ediție bilingvă – germană și engleză?

Este adevărat, pe de altă parte, că nu putem stabili în mod univoc, clar, în ce constă „natura umană" ori „spiritul omenesc", spre deosebire de umaniștii de pe vremuri care se socoteau capabili de așa ceva. Din nou, constatăm că sîntem nevoiți să acceptăm un „umanism negativ", indeterminat (poate indeterminabil), un *umanism al penumbrei* mai degrabă decît al luminii. În raport cu acesta din urmă, al nostru reprezintă o „alegere secundă". Dar el rămîne totuși un umanism: nu știm (și pesemne că nu vom ști) nici *ce* și nici *cum* este spiritul omenesc; știm însă *că el există*.

În fine, trebuie să ne pronunțăm și asupra unor consecințe etice și politice ale filozofiei lui Rorty.

Autorul contestă principiul kantian al „eului transcendental" și al „imperativului categoric". Pentru că nu există adevăr, nu poate exista nici bine absolut din care să se poată deriva obligații etice universale și necondiționale. Cum se explică atunci – se întreabă el – așa-zisul progres moral al umanității? Nu ar fi vorba despre un progres fundat pe rațiune, ci pe o sporire treptată a sensibilității și a imaginației oamenilor care devin capabili să lărgească mereu mai mult limitele eului lor individual sau colectiv. Or, exact observația lui Rorty – care îl reia pe Dewey – că limitele eului sînt flexibile și fluide – ceea ce aprob întru

---

[1] De altminteri, imediat, el adaugă (5.61): „*Logica umple lumea; granițele lumii sînt și granițele ei.*"

totul – definește o trăsătură fundamentală a acestei naturi umane, a cărei existență pragmatiștii și postmodernii în general o contestă. Căci, în afara omului, nu există altă specie capabilă de a-și lărgi limitele eului dincolo de barierele prescrise de instinct și de ereditate. Faptul că noi putem să avem grijă nu numai de copiii noștri – ceea ce este natural – dar și de copiii altora, și chiar de animale, de exemplu, arată enorma elasticitate a acestor limite umane.

Oare nu ajungem atunci să recreăm, dacă nu „eul transcendental" kantian ca atare, măcar o capacitate omenească ce se înrudește destul cu el, chiar dacă, din nou, ea trebuie definită mai curînd „negativ", spunînd că omul *nu are ceva* (limite prescrise), și nu „pozitiv", arătînd, ca odinioară, *ce are* omul? Postulatul acestei elasticități a eului uman nu e un mod de a susține că sîntem liberi și că trebuie să devenim și responsabili pentru actele noastre? Și nu este atunci evident că, oricum le-am colora, „pozitiv" sau „negativ", libertatea și responsabilitatea ne separă de lumea naturală și ne plasează într-o lume pe care „esențialismul" o numea cîndva „morală"? Dar, după părerea noastră, nu conținutul termenilor relației contează cel mai mult, ci, dacă am fost nevoiți să abandonăm „prima opțiune", cea de a-i determina și cunoaște, ne rămîne deschisă „a doua opțiune" – cea de a constata prezența relației, a distincției, a raportului între termeni.

Secolul XX – și Rorty nu face excepție – este o epocă a radicalității. De vreme ce esența lumii, a valorilor, a sensului vieții etc. nu (mai) poate fi cunoscută, explicată, demonstrată înseamnă – se susține – fie că ele pur și simplu nu există, fie că, cel mult, aparțin domeniului „misticii", cum credea Wittgenstein, și că, oricum, despre ele nu se poate vorbi nici clar, nici logic, nici filozofic, nici științific, nici cu sens, și, de fapt, așa stînd lucrurile, ar trebui chiar să nu se vorbească deloc despre asemenea „spectre metafizice".

Dar simplul fapt că oamenii nu s-au supus deloc acestei interdicții ar trebui să dea de gîndit. Cunoașterea nu este o gravură puritană în alb-negru ce trebuie contrapusă culorilor „misticii"; dimpotrivă, ea e o linie muzicală concrescută și complementară diverselor cuplete „mistice", cum ar fi valorile, încrederea ori speranța. De aceea, nu trebuie opuse cunoașterea și speranța, cum face Rorty, de exemplu. Căci, la capătul oricărei cunoașteri se află o speranță – aceea de a atinge un adevăr, chiar dacă nu Adevărul. Și invers, speranța se fundează adesea pe încrederea (chiar dacă nu pe credința) în posibilitatea și utilitatea cunoașterii, care merită astfel să fie întîi obținută și apoi încredințată altora.

Așadar, chiar dacă nu mai știm și nu mai putem spune nici *ce* sîntem, nici *de unde* venim, nici *încotro* ne ducem, știm totuși că merită a păși înainte și a împărtăși semenilor tot ce se leagă de aceste îngrijorări și dubii ale noastre. Adevărat, nu mai avem destulă lumină pentru a ști *ce și cum* sînt lucrurile care ne înconjoară; dar că *există* lucruri împrejur, că de unele dintre ele ne putem feri, că nu-i totul haotic, fără formă și sens, asta nu ignorăm. Pesemne că, în pofida tuturor pierderilor, am păstrat totuși o vedere crepusculară ce învinge obscuritatea din față, din spate, de alături și din noi...

4. „Logica" lui Hermes

Sursa directă a atacurilor împotriva fundamentelor unei raționalități cu vocație universală se regăsește, pentru postmoderni, la Foucault și Derrida, dar și, mai departe, la Nietzsche. Există însă o veche tradiție romantică de respingere a rațiunii în favoarea sentimentului și a iraționalului. Din faptul că pasiunile nu se lasă cu ușurință evacuate din viața omului, se deduce că ele nu pot fi negate, iar din

faptul că nu pot fi negate, se admite că nu pot fi nici ocolite, nici puse în paranteză. Cel puțin însă, pe vremea lui Herder, a lui Schelling și a urmașilor lor, nu rațiunea în sine era pusă la îndoială, ci pretenția, desigur enormă, a unor raționaliști de a da seamă despre întreaga realitate.

Pasul următor s-a produs mai tîrziu, în momentul cînd rațiunea însăși, sub formalizarea sa logică de tip aristotelic și apoi simbolic, a fost pusă în discuție. Au apărut astfel diverse tentative de a alcătui logici „alternative", „non-aristotelice" sau „non-formale". Marxiștii, de partea lor, s-au străduit să edifice o „logică dialectică" care, pe de-o parte, să depășească principiul non-contradicției, integrînd faimoasa „unitate și luptă a contrariilor", pe de altă parte, să suspende opoziția dintre „formă și conținut". Au fost și încercări, sosite din partea unor oameni de știință, precum Stéphane Lupasco, de a alcătui „logici ale viului" și ale „non-contradictoriului" prin generalizarea, nelegitimă după părerea mea, a unor concluzii ale fizicii cuantice ori ale biologiei.

La noi, asemenea încercări au o tradiție destul de venerabilă, o dată cu Nae Ionescu, care exalta „trăirea" în detrimentul rațiunii, dar au fost reluate și aduse, ca să spunem așa, la perfecțiune de Constantin Noica, în a sa *Logică a lui Hermes*.

Firește, Noica nu-i un postmodernist sau un relativist: el crede în valori, în sistematizarea filozofică, în ierarhii; din unele puncte de vedere, el pare a fi chiar premodern. Și totuși, atacul pe care îl execută asupra unor puncte nodale ale modernității, tendința sa parohială, „naționalismul" lingvistic, accentul pe care îl pune pe „devenire" în defavoarea „ființei", plăcerea paradoxului îl alătură unor gînditori ai acestui sfîrșit de veac. În orice caz, Noica se pretează unei utilizări postmoderne, antiraționaliste, antiuniversaliste, și, de bună seamă, antioccidentale. Împotriva

posibilității unei asemenea utilizări – nu lipsite de temei textual – am vrea să reacționăm.

Ideea lui Noica, „tema" sa, urmărită cu consecvență de-a lungul întregii sale activități filozofice, a fost, după opinia mea, aceea de *a da un sens și un loc demn individualului, dar nu izolat, ci integrat într-un sistem.* Formulele sale binecunoscute – *„limita ce nu limitează"*, *„închiderea ce se deschide"*, *„devenirea întru ființă"*, *„contradicția unilaterală"* – vor să încercuiască exact problema: felul în care un individ ar putea „ieși din statistică", cuplîndu-se la general, fără a fi anulat prin asimilare de acesta. Mă grăbesc să adaug că ideea, profund generoasă, înnobilează într-adevăr demersul filozofului.

Dificultatea însă, după mine, rezidă într-altă parte: căutîndu-și adversarii – instanțele care ar reduce individul la un element statistic și l-ar închide într-o devenire ce rămîne devenire – Noica îi găsește mai ales în spiritul occidental modern, în analitismul anglo-saxon, în logica modernă, în neo-pozitivism și, la modul general, în felul de a fi al societăților occidentale contemporane. Și iată că întîlnim aici o bizară, aparent, analogie de poziție cu feminismul radical la care m-am referit: filozoful român se simte marginal și marginalizat, dar – paradoxal – mult mai puțin de regimul comunist din țara sa, care îl ținuse cîțiva ani în domiciliu forțat și în închisoare, și mult mai mult – ca intelectual al unei Europe periferice – de către Occidentul liberal și democratic contemporan, pe care îl vedea a fi trădat marile valori ale „Europei eterne":

> *De vreme ce n-o spuneți voi, s-o spunem oare noi, marginalii? Dar dacă nu vorbiți voi, trebuie să vorbească pietrele. Și ele vă spun mai mult: că și fără acest fel al vostru de a urîți veacul, l-ați și urîțit, prelungindu-i – pînă la absurdul, nonsensul și cinismul ce vă sînt atît de dragi – putinătatea de a întîrzia în ceea ce ne îngăduim a numi «era conjuncției». Nu știți să arătați (cum a știut întotdeauna să arate inteligența lumii) că oamenii au între ei și alt*

liant decît cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre «conective» (NOICA, 1993, *9*).

Că ținta atacului lui Noica este și logica modernă, deja se vede bine, permițîndu-ne să observăm o nouă analogie cu teoriile lui Ginzburg și Cope-Karsten; dar ce va încerca să-i contrapună, știind el bine, de altminteri, că logica modernă nu este decît rafinarea și formalizarea accentuată a logicii clasice a lui Aristotel și a stoicilor – vom căuta imediat să înțelegem.

Pentru autoarele americane, logica aristotelică, ca și calculul propozițional al stoicilor (*modus ponens*), cu prelungirile lor moderne în formalismul analitic, păreau opresive fiindcă erau, la nivel subtil, „masculine". Pentru filozoful român, logica tradițională, sau „curentă", practicată de logicienii contemporani, dar și de cei vechi, nu este explicit „masculină" (sau dacă este așa, „*c'est son moindre défaut*"), însă esențial este că rămîne nu mai puțin opresivă. De aceea, în *Scrisori despre logica lui Hermes*, ea primește și un nume corespunzător: *logica lui Ares* (NOICA, 1986). El scrie:

> *Logica de pînă acum este perfect solidară cu jocul lui Ares, cea aristotelică și clasică reprezentînd jocul cu arme convenționale, dacă putem vorbi așa, în timp ce logica nouă pune în joc mijloace cu adevărat moderne, pe bază de calcule și mecanisme automate* (NOICA, 1986, *24*).

Logica „lui Ares" – altfel spus, logica clasică și modernă – are marele defect, după Noica, de a integra partea în întreg, subordonîndu-i-o. Individul sau individualul devin astfel simple puncte statistice, echivalente între ele. Lumea ce se bizuie pe această logică i se înfățișează lui Noica mecanică, rigidă, stearpă, cazonă. El citează cu delicii o definiție răutăcioasă a silogismului lui Aristotel, aparținîndu-i lui Henri Poincaré:

Dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment și regimentul dintr-o divizie, soldații fac parte din divizie (NOICA, 1986, *23*).

Contrapropunerea lui Noica se numește logica „lui Hermes". Conform ei, nu numai partea e în întreg, dar întregul este și el în parte, sau partea, individul, se poate ridica „*la puterea întregului*". O carte dintr-o anumită bibliotecă – observă Noica – nu este doar un element statistic. Dacă, în acest caz, este vorba cu adevărat de o bibliotecă și nu de o „adunătură de cărți", chiar examinînd o singură carte, sau doar cîteva cărți, se poate „*vedea ce este întregul: că e o bibliotecă de istoric, de medic sau de jurist*". Asemănător, fulgul de păpădie care fecundează este altceva decît fulgul oarecare purtat de vînt, un eveniment semnificativ al istoriei este altceva decît o întîmplare oarecare, Socrate este un altfel de individ, ce se ridică „la altă putere", decît este un anonim ca Elpenor sau Koriskos. Acest individ aparte, capabil să se ridice la puterea întregului și avînd în el întregul, este numit de Noica *holomer*.

Trebuie subliniat faptul că filozoful este conștient că orice logică, fie ea și a lui Hermes, presupune un formalism pe care el și încearcă să-l edifice în felul său: conceptul este înlocuit de *holomer*, propoziția de *pro-punere* sau *temă*, silogismul de *synalethism*. Tablei judecăților a lui Kant i se opune o altă tablă de judecăți, clasificate după alte criterii, synalethismele sînt și ele clasificate, urmînd aparent procedura de clasificare a figurilor silogistice din logica clasică. Cum ar trebui însă să fie „noul" formalism? „Viu" și nu „mort", ca acela de pînă acum:

Cînd mulțimile sînt alcătuite *tot de mulțimi, iar elementul iese din condiția de simplu element revocabil, susceptibil de înlocuit, anonim, atunci am trecut din lumea formelor moarte în cea a formelor vii, astfel că formalismul va fi un altul* (NOICA, 1986, *227*).

Obiecția mea nu se referă la conținutul propriu-zis al acestei încercări, în sine lăudabile, de reabilitare a

individului. Ea ține de modul impropriu, după părerea mea, în care demersul lui Noica, în loc să fie numit „ontologie" sau „metafizică" etc., este numit „logică", mai mult, este caracterizat ca un nou tip de logică, și anume a „viului", opus tranșant tipului „vechi" (occidental), care ar fi „mort" și „cazon". O atare denumire nu este lipsită de semnificație „ideologică": ea trebuie, pe de-o parte, să asigure „rotunjimea" sistemului propus de Noica – orice sistem filozofic „tradițional" cuprinde o logică; pe de-altă parte, gîndirea Occidentului contemporan trebuie atacată într-unul dintre punctele sale cele mai sensibile – logica modernă

Nu voi încerca să definesc ce este logica. Voi spune totuși, folosind o imagine, că logica este analogă *parcurgerii unui drum cu ochii legați, astfel încît singura garanție a corectitudinii parcursului să fie respectarea unor reguli de a păși.* Nu afirm că nu se poate parcurge drumul și altfel, în unele cazuri, adică privind peisajul și controlînd cu privirea la fiecare pas dacă ne-am rătăcit sau nu. Dar un astfel de parcurs nu are analogie cu logica. Logica presupune, deci, a face inferențe, fără a ști (ori măcar ca și cînd nu ai ști) ce se ascunde, în fiecare moment, în spatele simbolurilor, al formelor întrebuințate, al propozițiilor desfășurate.

Avantajul obținut de aici este certitudinea: dacă drumul a putut fi străbătut fără a se privi în jur, înseamnă că *orice* drum va putea fi parcurs, în *orice* condiții, chiar și în cea mai desăvîrșită beznă, de către *oricine*, chiar și de către un ins „privat de văz", cu condiția ca regulile stabilite o dată pentru totdeauna să fie respectate[1]. Firește, nu am nevoie să fac un silogism pentru a ști că Socrate este muritor. „Socrate" sau „muritor" nu sînt, pentru logică, decît

---

[1] Dacă „mersul cu ochii legați" nu ar fi esențial pentru logică, nu am avea „mașinile logice", de la cea preconizată în secolul al XIII-lea de Raymundus Lullus în *Ars Magna*, și pînă la computerul cu care scriu aceste rînduri.

simboluri formale, adică modalități de a umbla „cu ochii legați". Or, pe Noica tocmai acest lucru îl irită: el știe (și are dreptate) că între Socrate și Elpenor este o diferență, așa cum este o diferență între un fulg de păpădie care fecundează și unul care nu fecundează: Socrate este un *holomer*, Elpenor – nu.

Chestiunea nu este însă dacă există sau nu holomeri (pot să accept că ei există), ci numai și numai dacă perceperea existenței lor, distingerea lor de simplii indivizi statistici, spre a-i integra apoi numai pe ei „logicii lui Hermes", se poate face *fără a privi, fără a examina fiecare lucru în parte*. Holomerul, cum îl definește Noica, este o *individualitate* și nu doar un individ statistic, el e o persoană, ca să spunem așa. Dar, atunci, a nu-i rezerva o atenție specială, a omite sau a neglija examinarea sa în calitate de individualitate de neînlocuit înseamnă să-l tratezi statistic, deci să ignori tocmai natura sa de holomer. *Holomerul trebuie privit.* Numai că examinarea holomerului ca individualitate sustrasă anonimatului, altfel zis, renunțarea la a-l mai trata ca pe un simbol formal este echivalentă cu a-ți *ridica legătura de pe ochi* și a privi pe sub sprîncene drumul. Așadar, ori Noica elaborează o logică și atunci el *nu are voie să știe* ce stă în spatele formalismului pe care îl propune (trebuie să stea „cu ochii legați"), ori edifică o ontologie a holomerului, iar atunci *nu are voie să nu știe* ce se ascunde sub fiecare nume, sub fiecare formă (trebuie să stea cu ochii larg deschiși și cu privirea bine ațintită). Dar nu le poate avea pe amîndouă deopotrivă – și logica și holomerul.

Or, dacă Noica nu construiește o logică autentică, ce face el? Construiește o „logică", adică interpretează în chip *figurat și profund non-literal* semnificația noțiunii de logică, tot așa cum Blaga interpreta în mod non-literal noțiunea de „spațiu". Dar interpretările non-literale sînt nevoite, așa cum am văzut, să citeze, fie și invizibil, „miezul

dur", să accepte o referință, fie și tacită, la literalitatea pe care adesea, explicit, o contestă. Se întîmplă așa ceva și la Noica? Cred că da.

Într-adevăr – ne-am putea întreba – dacă Noica nu elaborează o logică, atunci de ce tip este totuși logica pe care se întemeiază, implicit, argumentația textului său? Căci textul său, în pofida frumuseții sale literare, nu este nici un roman, nici un poem, ci un tratat. Dar dacă logica lui Hermes nu există, nu mai rămîne decît adversara ei, hulita, „milităroasa" logică a lui Ares, adică logica clasicilor și a modernilor. Am văzut, de altminteri, că orice comunicare cu pretenție de adevăr presupune modurile elementare ale logicii propoziționale, precum *modus ponens*. *Scrisorile despre logica lui Hermes* nu vorbesc în limba logicii lui Hermes, căci aceasta nu are existență și nici nu poate avea, ci în cea a logicii lui Ares.

Asemănător feministelor radicale la care m-am referit, Noica utilizează, chiar dacă într-un mod mult mai subtil și mai spectaculos, logica aristotelică și modernă spre a respinge logica aristotelică și modernă, pe Ares, pentru a-l denunța pe Ares. Așa cum R. Rorty introducea pe ascuns esențialismul pe care tot el îl denunța, tot astfel Noica construiește cu mijloacele logicii „normale", pe care se străduiește s-o înlocuiască. Noi vom formula altfel, spunînd că, desigur, *prima opțiune* a lui Noica este pentru „logica lui Hermes", sau, mai simplu, pentru „logică", adică pentru o interpretare non-literală, figurată a noțiunii respective. Dar cea de-a *doua opțiune* a filozofului se referă exact la obiectul detestat, contestat, respins: anume la logică.

N-am voi să încheiem această discuție fără o remarcă. Cum se știe, Aristotel vedea în logică un „instrument", un *organon*. Pentru Stagirit, „știința" (*episteme*) era diferită de „felul de a fi al științei" (*tropos epistemes*) (ARISTOTEL, *II, 3*). Stoicii, dimpotrivă, socoteau logica drept una dintre

cele trei părți ale filozofiei. Ambele interpretări au fost, de atunci, neîncetat reluate și ambele rămîn posibile. Este întotdeauna cu putință o interpretare instrumentalistă, funcționalistă, a logicii „clasice", dar și a conceptelor, judecăților etc. Există însă și interpretări filozofice ale logicii, filozofii logice, „logicisme" (Wittgenstein în *Tractatus*). Potrivit primei reprezentări, logica este un *cîmp de referință*, un *cadru ce oferă reguli generale*, o *metodă*, pe scurt un loc optim de instalare a „bazarului de filozofii", un *modus omnium scientiarum*, cum spuneau scolasticii. La fel, după cum am văzut, liberalismul prescrie regulile cadrului general de funcționare a unei societăți liberale și tolerante – „bazar de regimuri politice", după vorba lui Platon. Potrivit celeilalte reprezentări, *logica este o filozofie* printre alte filozofii, tot așa cum se poate vorbi și despre o *ideologie liberală* printre celelalte ideologii.

Dimpotrivă, „logica" (fie ea a lui Hermes, feministă, „a viului", „dialectică" etc.) *nu* poate fi un cadru de referință, un spațiu de joc tolerant, capabil să suporte și teorii diferite, ce o contestă. Ea nu poate funcționa ca *metodă*. Singura ei existență e cea de (mai bună sau mai rea) filozofie, indiferent de eticheta pe care și-o aplică. Dovadă, „logica dialectică" nu se poate asocia decît cu o filozofie „dialectică" – hegelianism sau marxism. Cît despre „logica lui Hermes", mi-e teamă că aceasta nu se poate potrivi decît cu o unică filozofie: cea a lui Noica. Regăsim așadar caracteristica fundamentală care asigură *precedența* unor valori și sisteme în teritoriul comparației intrinseci: acestea și doar acestea sînt, deopotrivă, valori ele însele, dar și cadru de referință pentru celelalte valori, idei ele însele, dar și substrat pentru alte idei, conținut, dar și formă generală pentru alte conținuturi.

În pofida abilităților sale de necontestat, a descîntecului său, căruia greu de-i poți rezista, a promisiunilor sale

în care anevoie e să nu te încrezi, ori a curajului încercării făcute, „Hermes" – iată – iese biruit.

5. Parcelizarea științei: Kuhn și Feyerabend

Identificarea științei fie cu o mulțime de cunoștințe și de tehnici, fie cu un set rigid de reguli – semănînd cu un mănunchi de comenzi cazone – a putut fi pe drept contestată de diferite forme de relativism. Numai că această identificare e falsă. A fi ignorat acest lucru l-a condus pe Thomas S. Kuhn, și mai ales pe urmașii săi, să ajungă, alături de concluzii interesante și profunde, și la destule sofisme.

Astfel, după Kuhn, dacă dezvoltarea „științei normale" se apropie mult de o dezvoltare lineară, continuă și cumulativă, „revoluțiile științifice" marchează tot atîtea rupturi și soluții de continuitate ale acestei dezvoltări. Ele înlocuiesc o „paradigmă" științifică cu o alta, cu alte cuvinte, ele introduc în comunitatea savanților nu numai noi teorii radicale, dar și noi standarde de cercetare și de evaluare a rezultatelor cercetării. Pînă aici nu am nimic de obiectat. Ceea ce urmează însă mi se pare mult mai greu acceptabil.

A alege între două paradigme concurente – susține Kuhn – nu este de competența unei analize raționale, realizată cu mijloacele științei „normale". De fapt, schimbarea de paradigmă științifică iese în afara științei. Ea se poate compara cel mai bine cu *revoluțiile politice* – ceea ce explică și titlul cărții lui Kuhn – chiar cu revoluțiile violente, care tind să răstoarne un regim politic constituit. Pentru a explica esența comparației sale, Kuhn scrie:

> *Pentru că ele nu se înțeleg asupra matricii instituționale în cadrul căreia trebuie realizată și evaluată schimbarea politică, pentru că*

ele nu recunosc nici un cadru instituțional pentru soluționarea conflictului revoluționar, părțile angajate într-un conflict revoluționar trebuie să recurgă în final la metodele convingerii de masă, inclusiv la violență... Restul acestui eseu vrea să demonstreze că studiul schimbării paradigmelor în evoluția științei se aseamănă mult cu această evoluție istorică. Asemenea alegerii între instituții politice rivale, cea între paradigme rivale se dovedește a fi o alegere între moduri incompatibile de viață comunitară... Ca și în revoluțiile politice, și în alegerea paradigmelor nu există un criteriu mai puternic decît asentimentul comunității relevante (KUHN, 1976, *120*).

Evident că, pentru autorul american, alegerea între sisteme politice rivale și mai ales existența revoluțiilor politice ce caută să schimbe un regim existent cu un altul reprezintă modelul ideal mai întîi al unei *alegeri irațională*, și apoi al unei alegeri între entități *incompatibile*, incomensurabile, ce nu pot fi comparate, cel puțin uzînd de mijloace raționale.

Firește, Kuhn ar putea avea dreptate, dar numai din perspectiva unei *comparații extrinseci*, ce ar implica asumarea unor standarde abstracte, metafizice, „din afară". Or, Kuhn, ca mulți alții, crede că, dacă respingem o astfel de comparație, ca fiind „esențialistă" și, rațional vorbind, arbitrară, nu mai putem accepta *nici un fel de comparație*. Noi știm însă că alternativa: ori comparație extrinsecă, ori absența comparației, este falsă, o dată ce s-a demonstrat și posibilitatea *comparației intrinseci*. Și tocmai aceasta spune cîte ceva despre alegerea între sisteme politice rivale.

Într-adevăr, așa cum am văzut, sistemele politice diferite *nu sînt nici echivalente, nici incomensurabile*. Trebuie distins întîi între sistemele premoderne, „ancien régime", și sistemele moderne. Între acestea din urmă, sistemul liberal-democratic se bucură de o anumită *precedență* în fața celorlalte, deoarece el constituie referința lor – fie ea fondatoare, convențională sau invizibilă.

S-ar putea spune atunci ceva asemănător și despre revoluțiile sau prefacerile radicale prin care un sistem politic

a fost înlocuit cu un altul. Pentru Kuhn nu există o instanță supremă, un *arbitru transcendent* care să decidă dacă o revoluție este sau nu benefică în general, sau dacă un sistem politic este „mai bun" decît un altul pe care tocmai l-a înlocuit, nu doar dintr-o perspectivă locală, ci din perspectiva umanității. Dar din punctul de vedere al comparației intrinseci, care se lipsește de un arbitru transcendent, nu este, totuși, deloc totuna dacă se trece de la o citare fondatoare a referinței la o citare convențională a sa – așa cum a făcut comunismul acolo unde a luat puterea –, ori la o citare invizibilă – așa-zisele „revoluții naționale din anii '30" –, sau dacă, dimpotrivă, referința este restituită, refondată, *prin luarea sa în serios* – așa cum s-a petrecut în cazul revoluțiilor din 1989-1991 care au răsturnat regimurile comuniste din Europa de Est.

Însă, dacă schimbarea paradigmei științifice este similară schimbării de regim politic, și dacă paradigma însăși seamănă cu un regim politic anume, rezultă din tot ceea ce am spus că *paradigmele nu sînt nici echivalente, nici incomensurabile între ele*, iar trecerea de la una la alta nu este deloc un proces sustras oricărei evaluări raționale sau unei ierarhizări nearbitrare.

Firește, s-ar putea susține că, poate, paradigmele științifice nu sînt, de fapt, comparabile cu sistemele politice. Aceasta ar nărui, desigur, teoria lui Kuhn care se bizuie în mod esențial pe respectiva comparație (ceea ce se vede chiar din titlul cărții sale) și ne-ar obliga ori să revenim la vechea reprezentare a evoluției lineare, cumulative și continue a științei, ori să reducem paradigma la o chestiune de gust idiosincratic și ireductibil, ceea ce este, dacă nu cu totul absurd, măcar extrem de nesatisfăcător intelectual.

De fapt, paradigmele științifice, ca și cele culturale, artistice etc. au o existență reală, dar ele nu trebuie privite drept entități perfecte, închise în sine și incompatibile. Acest lucru s-ar întîmpla numai dacă valorile în jurul

cărora ele se centrează ar fi incomparabile, sau dacă, oricum, comparația dintre ele s-ar funda pe un principiu aflat „în afara lumii", metafizic, pe care l-am respinge. Așa ceva este cu putință doar dacă ne-am limita la judecata în temeiul „opțiunilor prime" – la *credință* și la opiniile derivate din ea. Nu sînt totuși incomparabile și incomensurabile valorile derivate din „opțiunile secunde", centrate în preajma *încrederii*. Iată de ce susțin, de pildă, că a fi optat între paradigma chimică a lui Priestley și cea a lui Lavoisier nu a fost, pentru chimiști, un exercițiu de convertire sau de apostazie religioasă – cum vrea Kuhn – așa cum nu a fost nici alegerea liberalismului în defavoarea totalitarismului în 1989.

În realitate, multe dintre revoluțiile științifice au fost generate, la fel ca și cele politice, de *luarea în serios* a unui „text" fondator, de alunecarea mai lentă sau mai rapidă de la citarea convențională către citarea fondatoare. De exemplu, teoria lui Einstein poate fi înțeleasă drept o tentativă de a regăsi semnificația fundamentală a principiului relativității mișcării și a coincidenței dintre masa inerțială și cea gravifică. Eterul în care credeau savanții secolului al XIX-lea (ca și „flogistonul" în care credeau cei ai secolului al XVIII-lea) semăna oarecum cu „democrația populară" în care credeau regimurile comuniste. Ambele constituiau opțiuni prime care atrăseseră pentru un timp, dar care au trebuit abandonate la un moment dat, atunci cînd opțiunile secunde – relativitatea mișcării sau democrația – au început să se impună.

În general, nu este deloc rar ca savanții să revoluționeze știința numai fiindcă se decid să ia în serios un principiu sau un sistem de ecuații, pentru că, dacă ar refuza insistent s-o facă, ar pune în pericol coerența și raționalitatea întregului eșafodaj științific, tot așa cum, pentru comuniștii reformatori, numai o reformă a citării mai putea salva sistemul social. (Faptul că ei nu au putut, totuși, salva

sistemul socialist arată doar că reforma lor nu a fost destul de radicală, așa cum nu a fost suficient de radicală, să zicem, „perestroika" lui Lorentz sau a lui Poincaré din fizică, în raport cu „revoluția" lui Einstein.)

În fine, dacă democrația se comportă ca un „bazar de sisteme", admițînd pe teritoriul său și în cadrul ei constituțional o multitudine de „insule" politice, același lucru se poate spune despre unele teorii moderne din fizică, precum teoria relativității sau a cuantei: ele acceptă, în calitate de cazuri particulare, prin urmare, în stare „insularizată", unele teorii clasice.

Așadar, chiar dacă evoluția științelor nu mai trebuie concepută linear și continuu, parcă ghidată de o raționalitate magnetică și ineluctabilă, ce împarte dramatic terenul străbătut în „succese" și „eșecuri", nu se poate admite nici că ea se secționează după stiluri sau paradigme perfect incompatibile, unități perfecte în sine, a căror înlocuire devine un act irațional, situat în afara științei, tot așa cum schimbarea valorilor este de neînțeles din punctul de vedere al celor care se implică profund în respectivele valori. Contradicțiile dintre diferitele moduri de citare, presiunea exercitată de luarea în serios a referințelor, pentru a nu mai vorbi, totuși, și despre presiunea unor noi situații experimentale, pot alcătui o anumită „continuitate slabă" a istoriei științei.

Tot în spiritul lui Kuhn, dar mult mai radical, mai anarhic și mai destructiv este, desigur, Paul Feyerabend. Una dintre tezele lui esențiale este *incomensurabilitatea* diferitelor perspective științifice, fiecare încastrată într-un *Weltanschauung* specific și ireconciliabil cu oricare altul. După ce, citîndu-l pe Whorf, susține că fiecare limbă naturală este un univers în sine, perfect, el scrie:

> *Eu cred, de asemenea, că teorii științifice, precum teoria aristotelică a mișcării, teoria relativității, teoria cuantică, cosmologia clasică și modernă, sînt suficient de generale, suficient de*

«profunde» și s-au dezvoltat în moduri suficient de complexe ca să poată fi considerate de-a lungul aceloraşi linii ca limbile naturale (FEYERABEND, 1996, *165*).

Nimic mai sofistic însă decît această comparație a sistemelor științifice cu limbile naturale! Astfel, un text construit într-o limbă A poate fi tradus, fie și cu unele erori, într-o limbă B. Dar și invers, un text existent într-o limbă B (chiar același text tradus mai înainte din A) poate fi tradus în limba A. Traducerea lingvistică este *reversibilă și mutuală.*

Nu același lucru se întîmplă cu sistemele științifice: fizica aristotelică ar putea fi eventual tradusă, pentru cazuri foarte particulare (frecări mari, contact între „motor" și „movens"), în limbajul fizicii clasice, iar aceasta, de asemenea pentru cazuri particulare (viteze relativ mici, mase nu foarte mari) – în cel al fizicii relativiste. Dar invers, traducerea este imposibilă. Aceasta arată că sistemele științifice nu sînt universuri echivalente, incomparabile și incomensurabile: ele se ierarhizează (chiar dacă nu neapărat într-un mod mecanic și linear precum voia vechea istorie a științei); unele sînt mai „bune", adică mai puternice, mai bogate, mai generoase în explicații decît celelalte.

Apoi, limbile naturale, chiar o dată devenite „moarte", pot fi reînviate și vorbite fără probleme, introducîndu-se neologismele cuvenite (vezi ebraica în Israel). Dar nimeni nu mai poate utiliza astăzi fizica lui Aristotel ori chimia flogistonului. Chiar fizica clasică, cînd e folosită totuși în cazuri particulare, nu poate fi îmbogățită prin „neologisme" și „vorbită" în paralel cu fizica relativistă. Vechile teorii fac, desigur, parte din istoria științei, dar nu mai fac parte din știința vie, în timp ce limbile „moarte" rămîn pururea limbi „la fel de bune" și, potențial, la fel de „vii" ca oricare alta și pot deveni oricînd un mediu efectiv de comunicare, adaptat împrejurărilor contemporane. În esență, limbile sînt sisteme perfecte, complete, oglinzi desăvîrșite

fiecare în parte ale umanului și de aceea tocmai și suportă traducerea reversibilă și mutuală, dar nu pot fi ierarhizate (perfecțiunile sînt echipotente). Sistemele științifice ori *Weltanschauung*-urile cu care ele se asociază nu sînt nici perfecte, nici complete, și tocmai de aceea pot fi comparate și ierarhizate, iar traductibilitatea lor este asimetrică.

Așadar, dacă vom contesta sau pune la îndoială existența unei instanțe metafizice ordonatoare globale, nu trebuie să credem că unica alternativă este dezordinea, relativismul, parcelizarea, evacuarea tuturor ierarhiilor, a comparațiilor, a valorilor universale. Există totuși alegeri transsubiective și transcomunitare destul de stabile și de durabile. Nici o valoare nu este cu totul locală, parohială, incomunicabilă. Prin simplul fapt că valoarea este dată, ea este și *mai mult decît este*, sau *dincolo de ceea ce este*. Prin simplul fapt că lasă umbră, corpurile luminate lasă și penumbră. Or, penumbra, deși mai slabă, îmbrățișează mai mult decît umbra: ea realizează, în raport cu umbra, o opțiune secundă. Cînd umbra este inaccesibilă, mai rămîne – și nu numai pentru drumețul toropit de arșița verii – penumbra...

6. Occident *versus* restul lumii?

În ultimii ani, mai ales de cînd o nouă realitate mondială s-a afirmat după prăbușirea sistemului comunist, anumiți gînditori, nu lipsiți de influență și de abilitate, au adresat critici virulente și radicale valorilor pe care s-a întemeiat și se întemeiază Occidentul. Radicalismul acestor critici (Ilie Bădescu aparține și el unui curent de acest tip) constă în încercarea de a „demasca" în universalismul propus de Occident numai un set specific de valori, care, prin forță militară sau economică, doresc să se impună întregii lumi.

Spre pildă, în editorialele sale din *Le Monde diplomatique*, Ignacio Ramonet identifică acest tip de „neoimperialism" în pretenția instituțiilor mondiale de credit, Fondul Monetar Internațional și Banca Mondială, de a impune pretutindeni anumite principii ale pieței libere. Aceste principii – privatizare, dezetatizare, monedă puternică, liberalizare etc. – i se înfățișează autorului – în acord cu o veche tradiție de stînga – drept „opțiuni" ale sistemului „capitalist" și nu drept formule obiectiv necesare spre a asigura pretutindeni prosperitatea economică (RAMONET, 1995). Autorul confundă, după părerea mea, *liberalismul-ideologie particulară* (în variantele sale thatcheriste sau reaganiste, de pildă), ce poate fi cu ușurință și, eventual, cu dreptate contestat, cu *liberalismul-cadru de referință*, opțiune secundă care s-a dovedit a fi inevitabilă pentru o societate modernă și care, din acest punct de vedere, poate fi considerată cu vocație universală.

Dar mult mai interesant mi se pare a lua în discuție radicalismul lui Samuel Huntington din *A Clash of Civilizations*, un eseu (prea?) celebru la care m-am referit sumar la începutul acestor considerațiuni (HUNTINGTON, 1995).

După opinia lui Huntington, în lumea de astăzi, rivalitățile, luptele, războaiele nu se mai poartă cu precădere între națiuni sau între ideologii, ca pînă acum, ci între „civilizații":

> *Politica mondială va fi dominată de ciocnirea civilizațiilor, iar liniile de luptă ale viitorului vor fi liniile de fractură între civilizații.*

Dar de ce intră civilizațiile în conflict? Deoarece ele au...

> *...vederi diferite asupra relațiilor dintre Dumnezeu și om, individ și grup, cetățean și Stat, părinți și copii, soț și soție, ca și asupra însemnătății relative a drepturilor și responsabilităților, a*

libertății și autorității, a egalității și ierarhiei (HUNTINGTON, 1995, *nr. 1*).

Altfel spus, fiecare civilizație trăiește în capsula unei viziuni filozofice particulare, ceea ce desfide atît ierarhiile, precedențele, cît și revendicările universale. Nu altfel văd lucrurile și unii conservatori anglo-saxoni, precum Roger Scruton, care, nu lipsit de cinism, consideră că, în lumina respectivelor diferențe de civilizații și culturi politice,

> *...nu există nici o rațiune politică pentru care «drepturile» cetățeanului sovietic să trebuiască să coincidă cu cele ale englezului, sau să fie făcute să coincidă* (SCRUTON, 1980, *49*).

Civilizațiile – care la Huntington sînt cea occidentală, cea islamică, cea confucianistă, japoneză, hindusă, sud-americană, slav-ortodoxă și africană – sînt entități culturale organice; ele cresc, descresc, fuzionează și se divid, ori mor. Trebuie adăugat că, dacă așa stau lucrurile, conflictele și războaiele devin inevitabile și ele nu se pot termina decît prin distrugerea tuturor civilizațiilor, mai puțin una singură.

Nu voi discuta valabilitatea în sine a acestei scheme de gîndire preluate fără prea mari modificări de fond de la Arnold Toynbee și Oswald Spengler. Mă interesează numai o consecință foarte importantă a ei: *transformarea Occidentului într-o parohie printre altele*, conceperea valorilor sale fundamentale drept „valori printre alte valori", cu nimic mai îndreptățite în fond decît altele să se extindă dincolo de limitele propriei lor civilizații. Scrie, astfel, politologul american:

> *Ideile occidentale – individualismul, liberalismul, constituționalismul, drepturile omului, egalitatea, libertatea, domnia legii, democrația, economia de piață, separația dintre Biserică și Stat – toate acestea au adesea o prea mică rezonanță în culturile*

musulmană, confucianistă, niponă, hinduistă, budistă și chiar ortodoxă.

Poate rezulta, de aici, o rezistență acceptată ca normală de Huntington, care adaugă:

> *Însăși ideea că ar putea exista o «civilizație universală» este o idee occidentală* [subl. A.C.], *total opusă caracterului particular al majorității societăților asiatice...* (HUNTINGTON, 1995, *nr. 5*).

Universalul – iată, devine o idee, chiar o prejudecată europeană!

Pe de altă parte – observă și Huntington – toate civilizațiile non-occidentale sînt extrem de avide în a prelua o mulțime de invenții occidentale – de la căi ferate și computere pînă la rachete și tancuri. Altminteri, ele nu ar avea nici o șansă de a se opune cu succes Occidentului, dacă și-ar pune aceasta în minte, iar „ciocnirea civilizațiilor" s-ar încheia înainte chiar de a începe. Acest fenomen de transfer de tehnologie „pură" este numit de Huntington *modernizare fără occidentalizare*. Or, tocmai aici mi se pare punctul, filozofic vorbind, cel mai discutabil al teoriei lui Huntington. Este cu putință modernizare fără occidentalizare, ori, altfel spus, *se pot prelua „bunurile" civilizației occidentale, refuzîndu-i însă valorile?*

Lucrul ar fi posibil numai dacă între bunuri și valori distanța ar fi de neacoperit, iar frontiera limpede trasată. Ceea ce, după opinia mea, nu este cazul. Iată cîteva exemple.

Toate populațiile – occidentale sau nu, proeuropene sau antieuropene – doresc să posede automobile. Dar un automobil nu este numai un mijloc rapid de locomoție, ci și un mijloc *privat, individual*, de locomoție. Automobilul amplifică libertatea de mișcare a individului, îl sustrage unor constrîngeri colective, îi oferă latitudinea de a alege și de a se izola. El transmite, fie și implicit, opțiunea pentru libertatea individuală a Occidentului. Marshall

McLuhan avea ceva dreptate proclamînd că „*the medium is the message*".

E.A. Havelock a arătat, de mai multă vreme, rolul extraordinar de important al alfabetului fonetic grecesc în distrugerea comunității orale a Greciei arhaice (HAVELOCK, 1963). După acest cercetător, apariția științei și a filozofiei grecești, fundate pe distincția pronunțată între subiect și obiect și pe aceea dintre conținut și formă, chiar ideea unei științe „obiective", impersonale, nu ar fi fost posibile fără acest mijloc de comunicare, așa cum ele nu au fost posibile în civilizațiile orientale, adeptele unor sisteme de scriere ideografice sau silabice. Valențele alfabetului fonetic au fost amplificate, desigur, mai tîrziu de descoperirea și de răspîndirea tiparului, iar în zilele noastre ele sînt extraordinar potențate de computer și de rețelele informaționale. Preluînd computerul, nu preiei numai un instrument comod, așa cum și cei care au preluat cîndva alfabetul fonetic au asimilat mai mult decît un simplu mijloc de stocare a informațiilor. Îndărătul oricărei operații efectuate cu computerul stă *logica binară* a acestuia, precum și limbajul său logic formalizat și algoritmizat. Așa după cum utilizarea alfabetului fonetic a impus ideea reducerii *continuum*-ului vorbirii la combinatoria unui număr mic de semne grafice, tot astfel întrebuințarea computerului sugerează o mult mai generală reducție a lumii la informație, exprimabilă prin permutările unor combinații elementare și, în ultimă instanță, echivalente cu nesfîrșitele permutări a doar două „semne-calități": *0* și *1*, ori *nu* și *da*, *închis* și *deschis* etc. Vechiul vis al lui Democrit și Epicur, dar și marea ambiție a Occidentului – cel de a explica numai prin cantitate calitățile și de a da seamă de lume numai prin *atomi* și *vid* – iată-l împlinit, dacă nu întotdeauna la nivelul explicației, măcar la nivelul descrierii.

Pe de altă parte, ca și automobilul, computerul personal, mai ales conectat la o rețea, conferă posesorului o

libertate fără precedent în utilizarea informațiilor, dar și o remarcabilă independență față de state și autorități. Se citează, de exemplu, faptul că anumite evenimente ale *putsch*-ului de la Moscova din 1991 au fost cunoscute mai repede de către cercetători americani aflați în corespondență prin „poșta electronică" cu colegii lor sovietici, decît de Departamentul de Stat al SUA. Omul „informatic" nu e deloc un ins „statistic", ci tot mai mult o persoană, capabilă de a alege și a rezista presiunilor grupurilor locale. Informatizarea este și o dezrădăcinare, o „deparohializare", dar și o *repersonalizare* a individului.

Din acest punct de vedere, Japonia, văzută ca un lider în informatică, este un caz interesant: ar exista o anumită întîrziere a conectării japoneze la rețelele internaționale informatice ce s-ar datora reticenței autorităților publice (*Okami*), puțin doritoare să piardă un anumit monopol informatic și un control asupra cetățenilor. Dimpotrivă, conectarea la asemenea rețele – ce nu va întîrzia pînă la urmă prea mult – va slăbi tendințele ierarhice și comunitare tradiționale ale societății nipone. Pentru cetățenii acestei țări – scrie Eishi Katzura – rețelele de computere...

> *...sînt poate ultima șansă de a descoperi dezbaterea democratică, pînă acum confiscată și controlată de către Okami, cît și de a nu se rupe de noile căi de comunicare și informare care unesc din ce în ce mai mulți cetățeni liberi la scara planetei* (KATZURA, 1995).

Am comparat înainte logica cu un *mers legat la ochi prin respectarea unor reguli*. Dar sînt oare altceva călătoria cu avionul ori cea cu automobilul pe o autostradă? Călătoriile tradiționale, cu piciorul, cu calul, chiar și, într-o anumită măsură, cea cu trenul „normal", pipăiau drumul, îl parcurgeau integrîndu-se în el. Vedeai și simțeai pe unde călătorești și mai ales simțeai faptul călătoriei înseși. Parcursul lua timp, se schimbau treptat atmosfera, peisajul, aromele sale, felul cerului, oamenii. Era o călătorie cu

ochii deschiși și care se epuiza într-o infinitate de mici gesturi și acțiuni succesive, imposibil de formalizat. La limită, călătoria era o viață, iar viața însăși nu o dată a fost asemuită cu o mare călătorie. Cu mijloacele moderne de transport totul s-a schimbat. Călătoria cu avionul este o călătorie „cu ochii închiși", bazată pe respectarea cîtorva proceduri standardizate: cumpărarea biletului la o agenție de voiaj, controlul și depunerea bagajelor, prezentarea la poarta de îmbarcare etc. Peisajul, timpul natural al călătoriei dispar. Ești transportat dintr-un loc într-altul fără să știi cum și pe unde, iar contrastul dintre locul de unde ai plecat și cel unde ai ajuns se impune fără tranziție. Călătoria cu avionul este, ca să spunem așa, o „modalitate logică" de a călători și astfel logica „lui Ares" și valorile sale se insinuează de îndată ce acest „bun" – avionul modern – este întrebuințat. Poate că trebuie să fim melancolici gîndindu-ne la vechiul mod de a călători, dar un lucru mi se pare limpede: noile mijloace de deplasare separă omul de mediu, de natură, chiar de drumul parcurs; prin aceasta, ele contribuie la difuzarea tacită a anumitor valori, precum distincția dintre subiect și obiect, separarea dintre conținut și formă, și, în general, la transmiterea valorilor unei logici binare implicite.

Vreau să spun, prin toate aceste exemple, că „bunurile" difuzate de civilizația occidentală nu pot fi radical separate de valorile profunde ale aceleiași civilizații. Nu toate aceste valori sînt pozitive, dar unele cu siguranță că sînt, și cea mai importantă dintre aceste valori mi se pare însăși *ideea unității fundamentale a omului și a civilizației.*

Or, tocmai modernizarea – devenită planetară – oferă temeiul, dar și imaginea vizibilă, chiar dacă uneori grosieră, a acestei idei. Prin urmare, modernizarea, chiar atunci cînd se pretinde antioccidentală, dorindu-se salvare a unor valori tradiționale și specifice, reprezintă, în fapt, o *opțiune secundă*, dar tacită, neexplicită, pentru Occident și, de fapt,

pentru universalul propus de acesta. Ceea ce nu înseamnă că unele dintre aceste valori specifice trebuie sacrificate și distruse; dimpotrivă, ele pot fi foarte bine conservate ca *opțiuni prime*, dar fără a trece sub tăcere referința universală. Oricum, nu e acceptabil, pe cît se poate, ba chiar devine tragic ca ele să fie contrapuse unor valori democratice, ori legate de drepturile omului, sub cuvînt că acestea din urmă ar fi, nu pur și simplu omenești, ci „occidentale".

Ca să ne încredințăm că așa stau lucrurile, ajunge să citim, în lumina evenimentelor petrecute în Lumea a Treia în ultimele decenii, frazele radicale și sumbre scrise cîndva de Franz Fanon:

> *De fiecare dată cînd valorile occidentale sînt menționate, ele produc în indigen un fel de încordare sau blocaj muscular... Cînd indigenul aude un discurs despre cultura occidentală, scoate cuțitul – sau cel puțin se asigură că îl are la îndemînă...* (FANON, 1997, *272*).

Chiar așa s-a întîmplat, dar cînd albul a plecat, a rămas ca negrul dintr-un trib rival să fie obiectul urii și agresiunii. Dacă Mengistu, Mobutu, Bokassa, Idi Amin etc. ar fi învățat nu doar să se servească de cuțit și de tot armamentul modern, ci și de valorile europene, Africa n-ar fi căzut astăzi pradă masacrelor interetnice și intertribale. Nu este întîmplător faptul că singurul loc în Africa unde tranziția către o societate civilizată și democratică pare să se petreacă pașnic și cu succes este Africa de Sud.

Huntington se înșeală, așadar, deoarece *modernizarea nu este și nu poate fi un simplu proces tehnic, neutru*. Ea este, chiar și atunci cînd lucrul nu este dorit, și o imersiune culturală în universal, chiar dacă într-un mod mai puțin evident, de *a doua opțiune*, iar acest fapt e bine cunoscut de supușii unor regimuri autoritare. Un stat poate, firește, îngrădi prin cenzură libertatea de informație; dar el nu-i poate opri pe cetățeni să asculte la radio nenumărate posturi

străine sau să vadă la televizor variate emisiuni transmise prin sateliți. Tehnica modernă sabotează și subminează astfel puterea parohială a unor regimuri claustrate, decise să nu accepte „valorile occidentale".

Se vede așadar de ce civilizația occidentală rămîne mai mult decît o civilizație printre celelalte: ea este singura care permite modernizarea, singura pentru care acest concept are sens. Occidentul nu se reduce, de bună seamă, la modernizare. Dar a refuza valori precum drepturile omului sub pretext că sînt „opțiuni occidentale", și nu adevăruri general umane, însă a accepta în schimb cu înfrigurare computere, electronică și transporturi moderne, pentru a nu mai vorbi de arme, mi se pare echivalent cu a prelua Noul Testament pretinzînd, precum gnosticii ori episcopii Germaniei naziste, că nu are nici o legătură cu cel Vechi!

VI. Perspective

1. Scopul limitat al acestui eseu

Sînt aproape două mii cinci sute de ani de cînd Socrate, Platon și apoi Aristotel s-au opus, cu destul succes, marii sofistici a secolului V î.e.n., lui Protagoras, Gorgias, lui Prodicos și celorlalți. În fața relativizării vieții și a gîndirii practicate de aceștia, filozofia, la ceasul fast al tinereții sale, a crezut că poate așeza stabilitatea conceptului, a formelor, cerul neschimbător al Ideilor, eșafodajul subtil articulat al Ideilor și al cauzelor finale. Procedînd astfel, filozofia a decis să mizeze totul pe gînd, abandonînd practicile pozitive. Faptul că unii oameni puteau să fie de ispravă, fără a ști ce este Virtutea sau Binele, ori că unele cetăți aveau legi bune, deși oamenii lor politici n-ar fi putut explica ce este Statul sau Legea, împrejurarea că poeții compuneau versuri minunate, fără a fi capabili să dea o definiție pentru Frumos reprezentau un mare scandal ce se cuvenea urgent și decisiv remediat.

Unii, mai radicali, în descendența lui Platon, au crezut că realitatea este de vină și, după ce au *desconsiderat-o*, au plonjat în construcția utopică. Alții, mai realiști, urmîndu-l

pe Aristotel, s-au mulțumit doar să *reconsidere* realitatea, edificînd un universal inteligibil ceva mai suplu.

Astăzi, cînd lumea, dar și filozofia sînt mult mai vîrstnice, gîndul, de unul singur, pare că nu mai poate cîștiga. O nouă sofistică, un nou tip, mult mai subtil și mai profund de a contesta universalul și puterea gîndului, și-au făcut apariția și s-au răspîndit. Iar faptul că acestea „au prins" și au erodat fundațiile marilor metafizici, fie ele teologice sau seculare, arată că este ceva *adevărat și autentic în acest demers*. Și totuși, în mijlocul postmodernității noastre planetarizate, cînd „marile povești de legitimare" nu numai că nu mai sînt creditate, dar – pare-se – încep să fie tot mai rar repovestite, simpla persistență a unor practici, de multe ori în pofida teoriilor, trebuie să dea de reflectat, dar și de sperat. După părerea noastră, respingerea „noii sofistici" poate să pornească exact din punctul odinioară abandonat de filozofie: *oamenii sînt în stare uneori să se conducă decent, pot uneori crea lucruri frumoase, știu de destule ori să distingă între adevăr și fals, cu toate că rămîn în imposibilitatea de a defini Binele, Frumosul și Adevărul, ba adesea au chiar îndoieli asupra existenței ca atare a acestor entități*. Prin urmare, nu Binele mai trebuie explicat, ci doar practica somnambulică a binelui. E un program minimal dar, după părerea mea, nu lipsit de valoare și rezonabil.

Am încercat în cele de mai sus să arătăm ce ni se pare a sta în spatele acestor practici: nu remanențe, nu moravuri perpetuate inerțial, ci o *organizare spontană bazată pe stabilitatea relativă a celei de-a doua opțiuni*. Pentru că lucrurile, valorile, sistemele culturale pot fi alese atît în primă opțiune, cît și în a doua opțiune, ele capătă ponderi diferite; relația lor se orientează „de la sine", fără intruziunea unui arbitru pasibil de părtinire; apar precedențe, chiar dacă nu ierarhii în sensul „tare" al cuvîntului, iar cîmpul culturii și al valorilor se „orientează".

Sistemele culturale și de valori nu sînt, așadar, echivalente, chiar dacă, privite în sine, multe din ele au dreptul la admirația și la simpatia noastră necondiționate. Cea de-a doua opțiune preferă sisteme ce nu sînt numai filozofii, politici, guvernări, cărți etc., ci și *forme de existență*, fundamente pentru multe alte filozofii, politici, guvernări, cărți. Aceste sisteme sînt, de aceea, nu numai „citite", dar și „citate" extrem de des, sînt privite în mod referențial, asemenea „clasicilor" unei literaturi. Valoarea lor nu stă numai în ceea ce ele înseamnă direct, literal, ci și în aptitudinea lor de a suporta lecturi diferențiate, interpretative, non-literale, simbolice. Am constatat, de asemenea, că sistemele ce admit mai ușor lectura referențială (care sînt insistent și repetat citite pentru a fi *citate*) – Vechiul Testament în raport cu cel Nou, Noul Testament în raport cu gnozele, liberalismul în raport cu alte formule politice, spiritul occidental modern în raport cu spiritul „arhaic", *metoda* în raport cu științele particulare, logica „clasică" în raport cu logici „ale viului", în general, clasicii față de autorii non-clasici – trebuie să rezolve o *criză a citării*: cînd citarea referinței este convențională, ea riscă să fie, la un moment dat, „luată în serios", să redevină fondatoare, ceea ce nu va întîrzia să destabilizeze sistemul, oricum, să-i arunce serioase provocări. Dar alteori citarea fondatoare tinde să fie „uitată", să devină ascunsă; riscul, de astă dată, este dat de proliferarea non-literalității, de înmulțirea necontrolată a metatextelor.

Toate acestea tind să genereze un fel de *continuum* al istoriei lumii; nu fac aici declarații „istoriciste", ce presupun o ipoteză metafizică asupra destinului umanității. Simpla interconectare a culturilor tinde să globalizeze, prin jocul nedeclarat al „turnirului khazar", anumite referințe care sînt, implicit și indirect, invocate chiar și de către detractorii sistemelor din care acestea au fost preluate. Dacă primele opțiuni ale oamenilor îi diferențiază de obicei și îi

separă după *triburi*, opțiunile secunde tind să-i apropie, să constituie „satul planetar". Ele generează un universalism „blînd", non-dogmatic, dar insinuant.

Cred că scopul, desigur limitat, al acestui demers a fost realizat: am demonstrat inanitatea sofistică a legitimărilor parohialismului contemporan, *fără a introduce, „din afară" sau „de sus", criterii de autoritate ori „metafizice" spre a compara și a ierarhiza sistemele culturale.*

2. Lumea este non-transparentă

Desigur, a fi arătat că așa stau lucrurile este suficient pentru argumentarea cazului propus. Nu am arătat totuși *de ce* stau ele așa. Într-adevăr, mai întîi, care este cauza profundă și generală a posibilității comparației intrinseci? Apoi, în particular, de ce anumite sisteme devin referențiale, de ce ele atrag cea de-a doua opțiune mai mult decît altele? Există ceva *substanțial* în ele care le face să se comporte astfel, sau totul nu este decît rodul întîmplării, al unor circumstanțe istorice, devenite cu timpul ireversibile? În prima eventualitate, ar trebui să existe o trăsătură structurală comună între, să zicem, Vechiul Testament, democrație, logică, civilizația europeană, liberalism etc., pe de o parte, și Noul Testament, „democrație", „socialism real", „omul arhaic", logici neconvenționale, feminism radical etc., pe de alta. Mai mult, în prima categorie ar trebui să intre clasicii unei literaturi sau culturi, în timp ce în cea de-a doua ar sta „modernii" și, în general, autorii mai speciali, mai „radicali". În fine, ar putea fi cunoscută și desemnată această „substanță"?

Terenul pe care ne aflăm este extrem de șubred și mi se pare că o soluție mai degrabă *sceptică* se impune. Totuși, există cîteva lucruri ce pot fi, aici, adăugate, pentru o mai bună conturare a ideilor puse în joc.

Una dintre ideile dominante ale acestui eseu a fost cea de *referință*. Să ne întrebăm atunci: care este scopul și originea sa?

Pornesc, în acord cu Raymond Boudon, de la presupoziția că aproape orice acțiune umană – fie ea pur teoretică sau practică – oferă *o rațiune de a exista* (BOUDON, 1995). Vreau să spun cu asta că acțiunile umane, oricît de stranii sau de absurde ar putea părea unele dintre ele, doresc să se justifice prin argumente, prin rațiuni, fie ele mai bune ori mai slabe.

Desigur, uneori aceste rațiuni se prezintă ca suficiente prin ele însești; e vorba despre argumentele logice și matematice, sau, cu un vechi cuvînt, despre determinarea convingerii prin „dialectică". Dar acest caz este, la drept vorbind, excepțional; de cele mai multe ori, nu „dialectica" este sursa rațiunilor oferite, ci „retorica". Firește, aceasta nu elimină logica, dar îi adaugă un element esențial: *justificarea ca legitimare, sau invocarea referințelor*. Altfel spus, rațiunile oferite nu mai sînt interioare, chiar endogene discursului argumentativ, așa cum este cazul logicii, ci sînt exterioare, chemate, împrumutate din afară.

În general, omul încearcă să-și legitimeze acțiunile fie invocînd anumite modele speciale, sau de familie, fie recurgînd la principii, la tradiții sau la recomandări acceptate de grupul căruia îi aparține. Numesc *referință* această sursă non-logică de legitimare.

De la Homer, care legitima poemele sale prin invocarea Muzelor atotștiutoare, și pînă la savantul contemporan care, pentru a face să răzbată mai bine ideile sale, lasă notele să-i invadeze subsolul textului, de la arhitectul care, pentru a oferi „noblețe" clădirilor pe care le proiectează, utilizează un decor stilistic „clasic" și pînă la regizorul care, pentru a-și pune în valoare ideile, interpretează un „text de referință", de la antreprenorul care cere scrisori de recomandare celor pe care vrea să-i angajeze și pînă la gestul banal de a se legitima prin prezentarea unui act de

identitate garantat de o autoritate publică – există cu adevărat puține acțiuni umane care pot să se lipsească de referință ca sursă exterioară de legitimare. Să facem, așadar, o constatare empirică: *există referință* (1). Dar de ce?

Cred că această nevoie universală de legitimare se explică prin *relativa lipsă de transparență*, sau prin relativa obscuritate care înconjoară viața noastră, dar și prin caracterul *eterogen* al acestei obscurități. *Lumea este, în general, non-manifestă, dar nu este pretutindeni, în tot cuprinsul ei, la fel de non-manifestă.* Sensul și consecințele acțiunilor noastre rămîn, de obicei, lipsite de transparență, non-manifeste, neevidente. De cele mai multe ori, viața rămîne nesigură, iar semnificația sa ne scapă. Abandonați propriilor noastre puteri, tindem să avem mari greutăți în a ști cine sînt ceilalți oameni, ce vor, ce valoare au faptele și spusele lor etc. A o afla de unii singuri, chiar dacă ar fi posibil, ne-ar costa un enorm efort și un timp îndelungat.

Desigur, am putea, precum Robinson Crusoe, reîncepe totul de la zero. Dar, în afară de situații excepționale, recursul la o autoritate, la o experiență, sau la o prezență străină este preferabil; altfel spus, utilizăm, printr-o *opțiune secundă*, dacă nu primă, referința, indiferent în care dintre formele ei.

Propoziția de mai sus (2): *lumea este, în general, non-manifestă, dar nu este pretutindeni, în tot cuprinsul ei, la fel de non-manifestă* – este așadar o generalizare incontestabilă a experienței umane. Ea este, de altminteri, de o perfectă banalitate.

3. Trei principii ale referinței

Acum, din (1) și (2) putem deduce ceea ce numesc „cele trei principii ale referinței":

a) *Referința bună este relativ rară, deci relativ scumpă* (3). Într-adevăr, dacă, în general, lumea este non-manifestă,

dar obscuritatea ei nu se repartizează uniform (2), rezultă că, de vreme ce, totuși, se întrebuințează referința (1), trebuie evitată utilizarea non-manifestului pentru explicarea sau lămurirea non-manifestului, adică trebuie evitat demersul *obscurum per obscurius*. Altminteri, utilizarea referinței nu ar avea sens și ea nu ar exista, negînd pe (1). Atunci, referința rămasă utilizabilă – cea *bună* – este dată de acele lucruri, fapte, texte, persoane etc., care, *în mod excepțional*, sînt relativ mai clare, mai puțin obscure. Formînd deci excepția și nu regula, referințele bune sînt relativ *rare* și, prin urmare, relativ *prețioase, scumpe*.

b) *Referința bună este, în general, mai puțin scumpă decît ar costa evitarea sau abandonul ei* (4). De ce se întîmplă așa se vede ușor. Dacă, în general, nu ar fi avantajos să utilizezi o referință, atunci ea ar tinde să dispară și (1) nu ar mai fi valabilă. Firește, (4) nu se întîmplă întotdeauna. Există situații în care prețul referinței este mai mare decît prețul unui efort independent, dar totuși, *ca regulă generală*, referința bună rămîne rentabilă.

c) *Referința bună nu este algoritmabilă* (5). Referința bună nu este confecționabilă și reproductibilă *ad libitum*. Nu poate exista o „formulă" care să ofere automat o bună referință în vreun domeniu sau într-altul. Într-adevăr, dacă ar exista un asemenea algoritm, el ar fi folosit fără încetare, și, ca urmare, referința ar deveni tot mai puțin rară, ceea ce ar contrazice pe (3). După un timp, lumea ar deveni transparentă. Paradisul terestru ar deveni la îndemîna noastră. Or, aceasta ar însemna că (1) ca și (2) sînt negate. Pentru ca referința să rămînă suficient de scumpă, e necesar ca ea să nu fie algoritmabilă, mai mult, ca în nici o parte a lumii ea să nu fie algoritmabilă, căci exemplul ar fi emulat cu repeziciune pretutindeni.

Acum, să observăm că o lume în care propoziția (5) și, implicit, și propoziția (3) ar fi violate ar fi o lume *imposibilă*. Posibilitatea algoritmării bunei referințe ar presupune

sfîrșitul istoriei, al întregului efort uman – pe scurt, nu ar mai fi vorba despre o lume, ci despre *sfîrșitul lumii*, fie el și înfățișîndu-se drept o eternă beatitudine.

Dimpotrivă, se poate imagina o lume cu referință foarte rară și scumpă, *nerentabilă*, deci care ar viola propoziția (4). Ne putem imagina o localitate cu oameni ostili și neprimitori în așa măsură, încît e mai prudent să orbecăiești singur căutîndu-ți drumul pierdut, decît să ceri o călăuză. Stalin, către sfîrșitul vieții, devenise atît de suspicios, încît nu mai avea încredere nici măcar în cei mai fideli apropiați. Iar URSS din vremea sa, cu delațiunea sa generalizată, unde, în principiu, a te încrede în cineva devenise extrem de costisitor și de riscant, a fost nu doar o lume imaginară, ci chiar o lume reală.

Ce vreau să spun cu asta? Că o lume cu referință prea ieftină tinde să nu mai fie o lume, pe cîtă vreme o lume cu referință prea scumpă tinde să fie o lume încă posibilă, dar mai rea decît este, în general, lumea noastră (mai puțin excepțiile locale). Așadar, dintre lumile posibile lumea noastră, unde referința bună rămîne totuși, în general, rentabilă, pare să fie remarcabil de bună.

Aproape regăsim aici faimoasa, dar atît de des contestata afirmație a lui Leibniz: *lumea noastră este cea mai bună dintre lumile posibile*. Mai corect de fapt, putem susține că *ea este printre cele mai bune cu putință*. Este adevărat că, spre deosebire de Leibniz, nu putem stabili dacă ea este chiar cea mai bună, sau numai *una printre cele mai bune dintre lumile posibile* (fiindcă ar putea fi închipuită o lume cu o referință ceva mai ieftină decît este cazul în lumea noastră, dar totuși destul de rară și de scumpă, pentru a exclude Paradisul terestru).

Dar, iarăși spre deosebire de filozoful german, care își întemeia propoziția maximalistă pe o presupoziție metafizică – existența lui Dumnezeu – noi credem că o putem întemeia pe a noastră, *considerabil mai modestă*, doar pe

generalizarea neproblematică a unor propoziții empirice. Constatarea nu-i va mulțumi desigur pe mulți dintre cei care suferă, dar va spune ceva celor care, în pofida suferințelor (sau poate chiar din cauza lor), nu încetează să spere că se poate schimba ceva și nu doar înspre mai rău. Ea îi asigură că, în fond, pentru o bună speranță, nu e nevoie să se susțină prin *credință*; e destul dacă sînt în stare să călătorească pe terenul *încrederii*.

4. Privindu-ne în ochi

Așadar, nu avem nici un mijloc universal, nici o regulă de aur pentru a determina de ce unele sisteme sînt referențiale și de ce altele tind să suporte mai degrabă lecturi radicale. Căci, dacă am putea găsi o atare regulă, buna referință ar fi algoritmabilă. Ceea ce am demonstrat că este cu neputință. Aceasta nu înseamnă, pe de altă parte, că nu putem alcătui o cazuistică, oferind, uneori, fie și parțiale explicații punctuale.

Principalul nu este, însă, să știm, *a priori*, care este rezultatul comparației valorilor și a sistemelor de valori.

Principalul este să știm că asemenea comparații sînt, în anumite condiții, posibile, că rezultatul poate fi destul de clar, chiar dacă ele se lipsesc de un arbitru care ar vorbi în numele transcendenței sau al „Marii povești".

Principalul, în fond, este că, fie și ignoranți ai Adevărului, cum sîntem, putem totuși argumenta cu șanse mai mari sau mai mici de adevăr, că fie și purtate între inși adesea somnambulici, cum sîntem, disputele pot avea un sens și au putința să se soldeze și cu soluții intersubiective, nearbitrare; că lumea, fără să fie prea ordonată, e mai puțin haotică decît pare la prima vedere, ba chiar este printre cele mai bune cu putință, dacă nu chiar neapărat cea mai bună,

iar cei ce pariază cu prea multă înverșunare împotriva unor simple, „clasice" universalități și obiectivități, sfîrșesc prin a surpa cetatea propriei lor argumentații.

Am sugerat cu aceasta că, fie și cînd se consolează cu tăcerea persistentă a unei Dumnezeiri transcendente, lumea nu rămîne pe de-a întregul vidă, sau detracată, sau în completă confuzie: sub cerul ei nestatornic au mai rămas totuși direcții orientate, ierarhii plauzibile, judecăți temeinice, au rămas referințe și valori. Au rămas chiar și *oameni normali*. (Poate și zei!)

Cu alte cuvinte, valorile, sensurile pe care oamenii le dau lumii nu trebuie evacuate în afara lumii, sau plasate, prudent, numai pe fruntariile ei. Valorile aparțin acestei lumi, se amestecă cu faptele și se întrec între ele, așa cum se întrec și faptele între ele.

Dar Wittgenstein spunea:

> *Subiectul* [în sensul de subiect „metafizic", dătător de sens și de valoare lumii, n. A.C.] *nu aparține lumii, ci este o limită a lumii. Unde,* în *lume, poate fi observat un subiect metafizic? Spui că el se raportează la lume exact precum ochiul la cîmpul vizual. Dar ochiul tău tu* nu *ți-l vezi de fapt* (WITTGENSTEIN, Tr, § *5. 632-33*).

Ba da, ți-l vezi! – Unde, cum? – În oglindă, în luciul apei, firește, dar, întîi și-ntîi, în ochii celui de lîngă tine...

Abrevieri bibliografice

ARENDT, 1993	Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, București, 1993.
ARISTOTEL	Aristotel, *Metafizica.*
BAUDRILLARD, 1996	Baudrillard, Jean, *The Transparency of Evil* (1990), Verso, 1996.
BĂDESCU, 1995	Bădescu, Ilie & Dungaciu, Dan, *Sociologia și geopolitica frontierei*, București, 1995.
BENDA, 1993	Benda, Julien, *Trădarea cărturarilor* (1928), București, 1993.
BENJAMIN, 1997	Benjamin, Walter, *Theses on the Philosophy of History* (1955), în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

BERDIAEV, 1992 — Berdiaev, Nikolai, *Creștinism și antisemitism*, în vol. V. Soloviov, N. Berdiaev, G. Fedotov, *Creștinism și antisemitism*, București, 1992.

BERGHE, 1978 — Berghe, Pierre van de, *A Socio-Biological Perspective*, în vol. *Nationalism*, edited by J. Hutchinson & A. D. Smith, Oxford, 1994.

BESANÇON, 1992 — Besançon, Alain, *Confuzia limbilor* (1978), București, 1992.

BLAGA, 1936 — Blaga, Lucian, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, 1936.

BOIA, 1997 — Boia, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, 1997.

BOUDON, 1995 — Boudon, Raymond, *Le Juste et le Vrai. Étude sur l'objectivité des valeurs*, Paris, 1995.

BUBER, 1993 — Buber, Martin, *Nachlese*, S. 99ff (1965), Gerlingen, 1993.

BUTLER, 1997 — Butler, Judith, *Contingent Foundations*, în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

CHÂTELET, 1994 — Châtelet, François & Pisier, Evelyne, *Concepțiile politice ale secolului XX* (1981), București, 1994.

CLASTRES, 1995 — Clastres, Pierre, *Societatea împotriva statului* (1974), București, 1995.

CORNEA, 1997 — Cornea, Paul, *Le défi relativiste et la compréhension de l'autre*, în *Dialogue and Misunderstanding of Cultures*, ed. Mabel Lee & Huo Ming, Wild Peony Book Publishers, 1997.

DAHL, 1989 — Dahl, Robert, *Democracy and Its Critics*, New Haven-London, 1989.

DALY, 1968 — Daly, Mary, *The Church and the Second Sex*, New York, 1968.

DINESH, 1991 — Dinesh d'Sousa, *Illiberal Education*, în *The Atlantic Monthly*, March, 1991.

DUNLOP, 1967 — Dunlop, D.M., *The History of The Jewish Khazars*, New York, 1967.

DWORKIN, 1977 — Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge Mass., 1977.

EISENBERG, 1993 — Eisenberg, Josy, *O istorie a evreilor*, București, 1993.

ELIADE, 1969 — Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969.

FAIRBANKS, 1993 — Fairbanks, Charles, *The Nature of the Beast*, în *The National Interest*, nr. 31, Spring 1993.

FANON, 1961 — Fanon, Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, 1961.

FEYERABEND, 1996 — Feyerabend, Paul, *Against Method*, London, New York, ed. III, 1996.

FINKIELKRAUT, 1992 — Finkielkraut, Alain, *Înfrîngerea gîndirii* (1987), București, 1992.

FISH, 1980 — Fish, Stanley, *apud* Susan R. Suleiman, *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton, 1980.

FOUCAULT, 1966 — Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, 1966.

FOUCAULT, 1997 — Foucault, Michel, *Truth and Power* (1980), în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

FUKUYAMA, 1994 — Fukuyama, Francis, *Sfîrșitul istoriei* (1989), București, 1994.

FURET, 1996 — Furet, François, *Trecutul unei iluzii*, București, 1996.

GELLNER, 1994 — Gellner, Ernst, *Nationalism and Modernization* (1964), în vol. *Nationalism*, edited by J. Hutchinson & A.D. Smith, Oxford, 1994.

GÖLE, 1994 — Göle, Nilüfer, *Modernité et moralité*, în *Transeuropéennes*, ed. Centre Européen de la Culture, Paris, nr. 4, 1994.

GUÉNON, 1993 — Guénon, René, *Criza lumii moderne*, București, 1993.

HABERMAS, 1996 — Habermas, Jürgen, *What is Universal Pragmatic?*, în vol. *The Habermas Reader*, ed. by William Outhwaite, Polity Press, Cambridge, 1996.

HARDING, 1986 — Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, 1986.

HAVELOCK, 1963 — Havelock, E.A., *Preface to Plato*, Harvard Univ. Press, 1963.

HERNSTEIN, 1991 — Hernstein-Smith, Barbara, *apud* Dinesh d'Sousa, *Illiberal Education*, The Atlantic Monthly, March, 1991.

HIMMELFARB, 1995 — Himmelfarb, Gertrude, *The Demoralization of Society. From Victorian Virtues to Modern Values*, New York, 1995.

HOBSBAWM, 1991 — Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780*, 1991.

HOBSBAWM, 1994 — Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century*, London, 1994.

HODOS, 1990 — Hodos, G.H., *Schauprozesse. Stalinistische Säuberungen in Österuropa 1948-1954*, Berlin, 1990.

HUNTINGTON, 1991 — Huntington, Samuel, *The Third Wave*, Univ. of Oklahoma Press, 1991.

HUNTINGTON, 1993 — Huntington, Samuel, *A Clash of Civilizations*, în *The Foreign Affairs*, Summer 1993; tr. rom. în rev. *22*, nr. 1-5, 1995.

IAKOVLEV, 1991 — Iakovlev, Alexandr, *Ce vrem să facem din Uniunea Sovietică*, București, 1991.

KARNOOUH, Dif 1994 — Karnoouh, Claude, *Adio diferenței*, Cluj, 1994.

KARNOOUH, Rom 1994 — Karnoouh, Claude, *Românii, tipologie și mentalități*, București, 1994.

KATZURA, 1995 — Katzura, Eishi, *Citoyens nippons sous la surveillance*, în *Le Monde diplomatique*, février 1995.

KOEHLER, 1964 — Koehler, Wolfgang, *Psychologie de la forme*, Paris, 1964.

KOESTLER, 1976 — Koestler, Arthur, *La treizième tribu*, Paris, 1976.

KOESTLER, 1987 — Koestler, Arthur, *Les somnambules*, Paris, 1987, în tr. rom.: *Lunaticii*, București, 1995.

KRABBE, 1919 — Krabbe, H., *Die Moderne Staatsidee*, Haag, 1919.

KUHN, 1976 — Kuhn, Thomas S., *Structura revoluțiilor științifice* (1962), București, 1976.

KYMLICKA, 1990 — Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, 1990.

LILLA, 1997 — Lilla, Mark, *The Enemy of Liberalism*, în *The New York Review of Books*, May, 1997.

LIPOVETSKY, 1996 — Lipovetsky, Gilles, *Amurgul datoriei* (1993), București, 1996.

LOCKE, VI, 54 — Locke, John, *Second Treatise on Government*, VI, 54.

LYOTARD, 1993 — Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă* (1979), București, 1993.

MANNHEIM — Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book.

McCONNELL, 1994 — McConnell, Michael, *God is Dead and We Have Killed Him*, *apud* Martha Nussbaum, *The New York Review of Books*, 17, 1996.

MIROIU, 1995 — Miroiu, Mihaela, *Gîndul umbrei. Abordări feministe în filozofia contemporană*, București, 1995.

MONOD, 1991 — Monod, Jacques, *Hazard și necesitate* (1970), București, 1991.

NOICA, 1973 — Noica, Constantin, *Creație și frumos în rostirea românească*, București, 1973.

NOICA, 1986 — Noica, Constantin, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, 1986.

NOICA, 1993 — Noica, Constantin, *Modelul cultural european* (1986-87), București, 1993.

NOZICK, 1974 — Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.

NUSSBAUM, 1994 — Nussbaum, Martha, *Feminism and Philosophy*, în *New York Review of Books*, Oct. 1994.

OAKESHOTT, 1991 — Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, 1991.

OIȘTEANU, 1995 — Oișteanu, Andrei, *Normanzii și disputele teologice medievale*, *Secolul XX*, 1995, (acum în vol. *Mythos & Logos*, București, 1997, pp. 283-295).

ORNEA, 1995 — Ornea, Z. *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, 1995.

PAGELS, 1989 — Pagels, Eleine, *Adam, Eve and the Serpent*, New York, 1989.

PASCAL, 1929 — Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, 1929.

PASTI, 1995 — Pasti, Vladimir, *România în tranziție – căderea în viitor*, București, 1995.

PLATON, Ap — Platon, *Apologia lui Socrate*, trad. rom. în Platon, *Opere*, I, București, 1976.

PLATON, Pol — Platon, *Politicul*, în Platon, *Opere*, VI, București, 1990.

PLATON, Rep — Platon, *Republica*, trad. rom. în Platon, *Opere*, V, București, 1986.

POLANY, 1989 — Polany, Michael, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, 1989.

POPPER, 1993 — Popper, Karl Raimund, *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Vol. II. *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx* (1945), București, 1993.

PRIGOGINE, 1976 — Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, 1976.

RAMONET — Ramonet, Ignacio, *La pensée unique*, în *Le Monde diplomatique*, janvier, 1995.

RAWLS, 1971 — Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971.

RAWLS, 1996 — Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, 1996.

RAWLS, 1997 — Rawls, John, *Justice as Fairness: Political, non Metaphysical*, în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

RORTY, 1995 — Rorty, Richard, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, 1995.

ROSANVALLON, 1981 — Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, 1981.

ROSENAU, 1992 — Rosenau, Marie Pauline, *Post-modernism and the Social Sciences*, Princeton, 1992.

SANDEL, 1997 — Sandel, Michael J., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

SCRUTON, 1980 — Scruton, Roger, *The Meaning of Conservatism*, Penguin Books, 1980.

SEARLE, 1995 — Searle, John R., *The Construction of Social Reality*, Free Press, 1995.

SMITH, 1990 — Smith, Jonathan Z., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and Religions of the Late Antiquity*, Chicago, 1990.

STERN, 1965 — Stern, Fritz, *The Politics of Despair. A Study in the Rise of Germanic Ideology*, New York, 1965.

STRAUSS, 1989 — Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing* (1952), Chicago, 1989.

TALMON, 1960 — Talmon, J.L., *Political Messianism. The Romantic Phase*, London, 1960.

TOURAINE, 1994 — Touraine, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, 1994.

VERDERY, 1994 — Verdery, Katherine, *Compromis și rezistență* (1991), București, 1994.

VEYNE, 1971 — Veyne, Paul, *Comment l'on écrit l'histoire*, Paris, 1971.

VEYNE, 1983 — Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?*, Paris, 1983.

WHORF, 1956 — Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*, Massachusetts, 1956.

WITTGENSTEIN, Phil — Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, în *Werkausgabe* I, Frankfurt, 1995.

WITTGENSTEIN, Tr — Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, în *Werkausgabe* I, Frankfurt, 1995.

Tabla de materii

Introducere 5

I. Raţiunea în defensivă

1. Parohialismul triumfător 9
2. Vinovaţi? 18
3. Ruptura alianţei 23

II. Comparaţia intrinsecă

1. Beneficul somnambulism 31
2. Cum comparăm? 42
3. Turnirul credinţelor 47
4. Convertirea lui Bulan 50

III. Referinţa

1. „Bazarul de orînduiri" 61
2. Absenţa metafizicii 68
3. Dubla lectură 71
4. Modalităţile citării 75

5. Reforma citării sau luarea în serios a sistemului 77
6. Între egalitate și libertate 88

IV. Naționalismul
1. Naționalismul – un import 97
2. Modernitate și liberalism 102
3. Principiul continuității metatextului 106
4. Lectura naționalistă 110
5. Excurs cultural-filozofic românesc:
Blaga și Noica 113
6. Șovinism postmodern: Ilie Bădescu 115

V. Parohialismul științific și filozofic
1. Falsul primitiv 121
2. Feminismul și *modus ponens* 132
3. Noul pragmatism 141
4. „Logica" lui Hermes 152
5. Parcelizarea științei: Kuhn și Feyerabend 161
6. Occident *versus* restul lumii? 167

VI. Perspective
1. Scopul limitat al acestui eseu 177
2. Lumea este non-transparentă 180
3. Trei principii ale referinței 182
4. Privindu-ne în ochi 185

Abrevieri bibliografice 187

Apariții recente în colecția
TOTEM:

Andrei Oișteanu
MYTHOS ȘI LOGOS.
Eseuri de mitologie și simbolistică magico-religioasă

Sorin Antohi
EXERCIȚIUL DISTANȚEI.
Discursuri, societăți, metode

Roger Caillois
OMUL ȘI SACRUL
(traducere din limba franceză de Dan Petrescu)

Marshall McLuhan
MASS–MEDIA SAU MEDIUL INVIZIBIL.
Culegere de texte esențiale și cuvînt înainte de
Eric McLuhan și Frank Zingrone
(traducere din limba engleză de Mihai Moroiu)

Roger Caillois
FLUVIUL ALFEU
(traducere din limba franceză de Adrian Istrate)

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Tehnoredactare computerizată: LUMINIȚA CATANĂ
Apărut 1997, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
din România, nr. 45101032, BCR sector 1, București

Valorile metafizice s-au perimat. Nu mai recurgem la arbitraje exterioare (și superioare) lumii noastre, ci ne acomodăm între noi: ne unesc *opțiunile* noastre *secunde*, la fel precum ne despărțeau cele *prime*. Era *credințelor* pare a lăsa locul *încrederii*.

Această carte este un ghid pentru toți cei rătăciți în noua sofistică a zilelor noastre (deconstructivism, postmodernism etc.) – în răspărul modelor de astăzi, ea anunță reacțiile de mîine.

ISBN 973-9301-34-7